من تاريخ اللغة العربية(*)

انتشار العربية في الآفاق

١- المنطلق:

يرتبط أبرز تحول في تاريخ اللغة العربية بظهور الإسلام، فبه سادت بلاد العرب وتفوّقت على لهجاتهم، واحتلت منزلة سامية في نفوسهم. وكما كان الإسلام الحافزَ على جمعها ودراستها، كذلك كان السبب الحاسم لانتشارها في الآفاق على نحو عزّ نظيره في تاريخ اللغات، لأن من اكتسبوها من الأمم والأمصار عرفوها معرفة إتقان، ومن ثمَّ كتبوا بها إبداعهم الفكري والفني والعلمي، واصطنعوها أداة للعقيدة الإسلامية ولحياتهم الروحية، فتعبدوا وقرؤوا القرآن الكريم والحديث النبوي والتشريع والفقه الإسلامي بها، واتخذوها لغة للحكم والإدارة والدواوين والترجمة... وإذا كانت بعض اللغات قد انتشرت مع جيوش الغزو أو الاستعمار وزالت بزواله، فإن العربية بقيت بخطها وكتابتها، أو بمفرداتها الغالبة على ما سواها، أو بقيت لغة دين وعبادة، واستمرت ماثلة في الصدور والآثار والأذهان، وامتد تأثيرها في الثقافات شرقاً وغرباً فتغلغل في ثلاث قارات من هذا العالم الكبير.

يقول المستشرق كارل بروكلمان:

".. وقد انتشرت اللغة العربية، عن طريق القرآن الكريم، انتشاراً واسعاً كما لم تنتشر أية لغة أخرى من لغات العالم.. وقد أصبحت هي اللغةُ الأدبية المشتركة التي لها المكانة وحدها في معظم الأحوال، حتى بعد ظهور الآداب المحلية في النواحي العلمية حتى اليوم. وتسيطر "العربية القديمة" أساساً في هذه الآداب، وهذا يعني سيطرة

(*) نشرت مجلة "دراسات تاريخية" ست حلقات من هذه الدراسة بدءاً من سنة ١٩٨٩ م.

اللغة الشعرية القديمة غالباً، مع مفردات مناسبة للظروف الجديدة. وبالطبع لم تستطع هذه اللغة أن تتخلص لدى العرب أنفسهم من تأثير اللهجات الشعبية الحية كلها، وإن كانت قد حرمتها، حتى اليوم، من أن ترتقي إلى مصاف اللغات الأدبية المستقلة(١).

يعني بذلك مسألة التأثير والتأثر، إلى جانب مقدرة العربية على التطور وعلى استيعاب ما تسرب إليها من مفردات محلية دخيلة من اللغات التي تفاعلت معها.

ويمكن أن نلخّص المراحل المبكرة من حركة انتشار العربية على النحو الآتي:

- المرحلة الأولى: وتتمثل في ذلك الانتشار الطبيعي الذي عرفته اللغات التي كان لأصحابها حضارة معروفة واختلاط تاريخي بالأمم الأخرى المجاورة لها؛ فالعربية في هذا المجال انتشرت بطيئة محدودة عن طريق التجار الذين اختلطوا بالأقوام المجاورة، كما انتشرت عن طريق المصاهرة والحروب والأحلاف، كتحالف المناذرة مع الفرس في الحيرة وشرقي الجزيرة العربية، وتحالف الغساسنة مع الروم في بلاد الشام، فضلاً عما يشبه ذلك من علاقات بشرية.. يمليها الجوار، أو تنميها الأسفار والهجرات والرحلات.
- المرحلة الثانية انتشارها مع جيوش الفتح الإسلامي، ومن أبرز مظاهر هذا الانتشار:

أ ـ الجيوش التي عبأها الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه سنة ١١ للهجرة إلى بلاد الشام بقيادة: أبي عبيدة بن الجراح (إلى حمص)، وشرحبيل بن حسنة (إلى وادي الأردن)، ويزيد بن أبي سفيان (إلى دمشق)، وعمرو بن العاص (إلى فلسطين).

وقد تم فتح دمشق سنة ١٤ هـ، والأردن نحو ١٥هـ، وفلسطين سنة١٧هـ، (في أرجح الأقوال) حين تسلم عمر بن الخطاب من عمرو بن العاص بيت المقدس، وتم فتح مدن الساحل الشامي كليةً نحو سنة ١٩هـ على يد معاوية بن أبي سفيان، وبعدها فتح جزر البحر المتوسط بين سني ٢٨-٣٣ هـ.

ب ـ كانت الخطوة الأولى لفتح العراق على يد خالد بن الوليد بعد قضائه على المرتدين في الجهة الشرقية من الجزيرة العربية. وتابع مهمة الفتح بعده المثنى بن حارثة الشيباني، ثم كان الفتح الحاسم على يد سعد بن أبي وقاص وذلك سنة ١٦هـ، وفي سنة ١٩هـ تم فتح "نهاوند" من بلاد فارس (فتح الفتوح)(٢)، وقتل يزدجرد آخر أكاسرة الفرس سنة ٣١هـ، وذلك في عهد عثمان بن عفان، فصارت فارس جزءا من الدولة الإسلامية.

ج ـ أما مصر فقد تولى فتحها عمرو بن العاص حين اجتاز بالجيش العربي الإسلامي الحدود المصرية في سيناء سنة ١٨هـ، وسقط معظمها في يده سنة ٢٠هـ.

د ـ بدء بفتح بلاد ما وراء النهر والهند والسند وشرقي آسية زمن ولاية الحجاج بن يوسف الثقفي شؤون العراق (منذ ٧٥هـ)، وعلى يد قتيبة بن مسلم الباهلي منذ سنة ٨٧هـ، وانتهى بتقدمه إلى فتح "كاشغر" في التركستان الصينية سنة ٩٥هـ، كما فتح شمالي الهند أو إقليم السند (باكستان وبنغلادش الآن) على يد محمد بن القاسم الثقفي ما بين ٨٩-٩٥هـ، ومنذ ذلك الحين بدأت اللغة العربية تشق طريقها في تلك البقاع والأمصار.

هـ ـ فتح أفريقية والمغرب بدأ في خلافة معاوية سنة ٥٠هـ بقيادة عقبة بن نافع الفهري، ودخلت الفتوح مرحلتها النهائية هناك سنة ٨٩هـ حين جاء موسى بن نصير. وأما الأندلس فكانت بقيادة طريف بن مالك سنة ٩١هـ، ثم بحملة طارق بن زياد سنة ٩٢هـ. وقد وصل جيش الفتح الإسلامي إلى حدود فرنسة (بواتييه)، أو بلاط الشهداء بقيادة عبد الرحمن الغافقي سنة ١١٤هـ، وبذا قامت دولة الإسلام الكبرى في شبه وحدة بشرية دعامتاها الدين الإسلامي والعروبة اللذان كانا من أمتن أسس بنيانها المكين الممتد من حدود الصين شرقا، إلى المحيط الأطلسي غربا، ومن المحيط الهندي وأواسط أفريقية جنوبا إلى بلاد الترك والخزر والروم (البيزنطيين) شمالا، فكان هذا

المضطرب الفسيح من الأرض مسرحاً حيويا تغلغلت فيه العربية إلى أقصى ما وصلت إليه في تاريخها. ومع هذا الانتشار كانت تحتفظ بسماتها الأصيلة المميزة وتؤسس نواة الحواضر العلمية من المدارس والمساجد التي أصبحت فيما بعد مراكز علم وإشعاع ما زالت آثارها الباقية شاهداً حياً على عظمة دورها في تاريخ الحضارة البشرية.

وتحسن الإشارة هنا إلى أن العربية لم تواكب الفتوح تماماً وفق التطابق التاريخي لدخول العرب تلك الأصقاع، لأن انتصار اللغة وشيوعها واستقرارها أمور تحتاج إلى وقت أطول وأحوال مواتية... تحتاج إلى زمن غير قصير من التعامل البشري والتدريب والتلقين والإتقان، ولا يكفي وجود بعض التراجمة وإقامة نوع سطحي من التفاهم بين العرب وسواهم لنقرّ بوجود لغوي بالمفهوم العام، فذلك أقرب إلى اللغة الإشارية منه إلى اللغة بمدلولها الفكري أو المعرفي، إنما كان الأمر مرتبطاً بدخول الإسلام عملياً إلى تلك الديار، ومرتبطاً أيضاً بدخول أبنائها في الإسلام، أو بمشاركتهم في إدارة أمور الحكم والبلاد من قريب أو بعيد، أو بإتاحة الفرصة الكافية لتذوق جمال العربية وألفة بيانها في فنون القول والأداء. وقد نستبق الأحداث فنقول إنه في الوقت نفسه لم يكن خروج العربية من تلك الأمصار مرافقاً لخروج تاريخ اللغة العربية، وخير الأدلة على ذلك بقاء العربية أو آثارها أو ثقافتها في كثير من البلدان التي فتحها المسلمون إلى اليوم، مع أن قروناً طويلة مضت على خروج العرب منها.

وإذن، فإن هذا المخطط المتجزأ لحركة الفتوح ليس أكثر من دليل أولي يرسم في سرعة وإيجاز الخطوط العريضة لتحرك العرب المسلمين الذين حملوا معهم اللغة العربية في البداية، إنه تجاوزاً، صورة مصغرة لأطلس جغرافي حربي، أما الأطلس اللغوي الذي رسم استقرار العربية خطوطه فيما بعد فمختلف في شكله وفي مضمونه، ومسرح صراع العربية مع غيرها يختلف أيضاً عن مسرح صراع الجيوش وساح المعارك. صحيح أن السيف والقلم كانا منذ القديم، وفي الشعر أداتي الدفاع عند العربي، لكن لكل واحد منهما رجاله ومجاله، والذي يعنينا تتبعه في هذا الإطار هو

مسار العربية وما واجهته من الصعوبات، ومظاهر التأثير والتأثر والتطور وما يشبه ذلك مما يعتور اللغات على مدى التاريخ.

٢- تعريب دواوين الدولة الإسلامية:

كلن الهدف الأساسي من الفتوح الإسلامية نشر الدين الإسلامي في الناس كافة، وكان بديهياً منذ البداية، أن يضع قادة المسلمين في حسبانهم أن اللغة العربية هي السبيل الوحيد إلى ذلك. ولكي يديروا شؤون البلدان المفتوحة كان عليهم أن يضعوا ضوابط ونظماً عادلة تتفق والتشريع الإسلامي وتلتزم عقيدته السمحاء. ولقد كان في صدارة الأسباب المباشرة التي دعتهم إلى معالجة هذا الموضوع تطلب المال المتجمع من الخراج والجزية وجهاً عادلاً لإنفاقه، وبعد مشاورة الصحابة بعضهم بعضاً في الأمر قال الوليد بن هشام بن المغيرة لعمر بن الخطاب: "قد جئتَ الشام فرأيت ملوكها قد دوّنوا ديواناً، وجندوا جنداً، فدوِّنْ ديواناً وجنِّد جنداً"(٣). فنال الرأي إعجاب عمر، وقرر إنشاء الديوان الأول في الإسلام. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الدواوين التي أُنشئت في المدينة كتبت أصلاً باللغة العربية. وكان من الدواوين الرئيسة عند الأمويين:

١- ديوان الرسائل.

٢- ديوان الجند.

٣- ديوان الناس وأعطياتهم.

٤- ديوان الخراج.

٥- ثم أوجد معاوية بن أبي سفيان ديواناً خامساً هو ديوان الخاتم.

وكان عمر بن الخطاب في قراره المذكور يجاري نظم الروم البيزنطيين والفرس الساسانيين في هذا المجال، ولم يكن في هذا الإجراء أي حرج ما دام لا يتنافى والعقيدة الإسلامية، وما دامت الحاجة تدعو إليه.

وكان للأمصار التي دخلها الإسلام سبق تجربة وخبرة في إنشاء مثل هذه الدواوين الناظمة لحياة رعاياها، وإذ لم يجد المسلمون ضرورة للأخذ بها كلها كما هي، فإنهم لم يجدوا أيضاً مسوغاً لتغييرها أو إلغائها كلها، بل توفيراً للجهد والوقت فكروا بتعريبها تمهيداً لتحويل كل شيء في جهاز الدولة إلى العربية كما هو منتظر. وهكذا بدأت فكرة التعريب تلقى القبول وتأخذ طريقها إلى التنفيذ عملياً، وخاصة على يد الخليفة عبد الملك بن مروان الذي تابعه في ذلك ابنه الوليد. وكانت أبرز خطوات التعريب في البداية:

- تعريب الدواوين.
- تعريب العملة (النقود).

وقد بدأ الخليفة عبد الملك بن مروان بنقل ديوان الشام سنة ٨١هـ، وبنقل ديوان العراق سنة ٨٣هـ إلى العربية. وتم نقل ديوان مصر أيضاً سنة ٨٧هـ وذلك زمن الوليد وتحت إشراف أخيه والي مصر حينذاك (عبد الله بن عبد الملك)، وكانت اللغة القبطية حتى ذلك الوقت هي الأداة المستعملة في الدواوين المصرية لأن المسلمين كانوا تركوا نظام الضرائب وسائر الأعمال الإدارية المحلية في أيدي القبط. وكان نقل ديوان فارس زمن الحجاج (تولى العراق من ٧٥-٩٥هـ) وذلك على يد صالح الكاتب مولى بني تميم الذي (بذلت له مئة ألف درهم على أن يظهر العجز عن نقل الديوان ويمسك عن ذلك فأبى، ونقله)(٤).

وكان آخر ما نقل إلى العربية من الدواوين في شرقي الدولة الإسلامية ديوان خراج خراسان سنة ١١٤هـ. ثم صارت دواوين الخراج كلها تستعمل اللغة العربية الموحدة، مما حفز الناس على تعلمها في سرعة وإقبال لسلامة التعامل وللانتفاع بها في الحصول على الوظائف والحقوق وصيانتها.

ولقد كان من بواعث التعجيل بتعريب الدواوين الاعتزاز بما سموه "شرف العربية" وضرورة كتابة سجلات الدولة المسلمة بها، إضافة إلى تمكين العمال والولاة

العرب من الإشراف المباشر والكامل على شؤون ولايتهم، وخاصة من الناحية المالية، فقد كان تنظيم السجلات باللغات المحلية – قبل التعريب – مشجعاً لصغار الكتبة على التزوير والتلاعب بها مطمئنين إلى صعوبة اكتشاف أمرهم، فكانت حركة التعريب لهذا عاملاً مهماً في التنظيم المالي والإداري للدولة، وفي إعلاء شأن العربية وإجلالها بما يرضي النزعة القومية البارزة عند الأمويين.

وعن مثل هذه النزعة القومية عند العباسيين يقول أندريه ميكيل:

"صارت اللغة العربية لغة دواوين الخلافة لأن العباسيين حرصوا على إضفاء الطابع الديني على وظيفتهم، وعلى تأكيد الصفة الإسلامية العميقة للمجتمع الذي يديرون أموره كرد فعل على أسلافهم. ويعلل هذا التحول في لغة الدواوين أيضاً بحيوية التقليد "القومي" المتأصل في مادة اللغة، لأن المجتمع الإسلامي حدد ثقافة أصلية في هذه الجهة بالذات.. حتى إن جميع العلوم تتناول شيئاً منها، وحتى إن بعض العلوم الدخيلة المنقولة عن طريق الترجمة أعيدت صياغتها في إطار عربي لصالح الأبحاث اللغوية"(٥).

وإلى جانب تعريب الدواوين أقدم عبد الملك بن مروان على صك دنانير إسلامية عليها آيات من القرآن الكريم عرفت **بالدنانير الدمشقية**، وذلك عوضاً عن التعامل **بالدينار الرومي** الذي كان العملة الرسمية في مصر والشام، وعوضاً عن الدرهم الفارسي الذي كان متداولاً منذ أيام بني ساسان في العراق وفارس وكان من الفضة. **والدينار والدرهم** كانا معروفين في بلاد العرب منذ العصر الجاهلي. ويرجع السبب المباشر في ذلك القرار الذي قام به عبد الملك خلاف مذهبي؛ فقد كان أقباط مصر يكتبون في رأس الورق المبيع للمسلمين اسم **السيد المسيح** وعبارة **التثليث**، فتضايق عبد الملك وأمر أن تستبدل ويوضع مكانها عبارة "**قل هو الله أحد**" .. ويروي البلاذري الخبر فيقول:

"قالوا: وكانت القراطيس تدخل بلاد الروم من أرض مصر، ويأتي العرب من قبل الروم الدنانير. فكان عبد الملك بن مروان أول من أحدث الكتاب الذي يكتب في رؤوس الطوامير "قل هو الله أحد" وغيرها من ذكر الله، فكتب إليه ملك الروم: إنكم أحدثتم في قراطيسكم كتاباً نكرهه، فإن تركتموه وإلا أتاكم في الدنانير من ذكر نبيكم ما تكرهونه. قال: فكبر ذلك في صدر عبد الملك فكره أن يدع سنة حسنة سنها، فأرسل إلى خالد بن يزيد بن معاوية فقال له: يا أبا هاشم: إحدى بنات طبق، وأخبره الخبر فقال: أفرخ روعك يا أمير المؤمنين، حرمٍ دنانيرهم فلا يُتعامَل بها، واضرب للناس سككاً، ولا تعف هؤلاء الكفرة مما كرهوا في الطوامير، فقال عبد الملك: فرجتَها عني فرّج الله عنك، وضرب الدنانير[٦].

وإلى جانب هذا الخلاف المذهبي بين الأمويين والإمبراطور جوستنيان الثاني (إمبراطور الروم) كان سوء وزن الفضة في العراق وفارس، وكثرة المغشوش منها، واحتكار الروم للدينار، وتحكمهم في سعره ــ من الأسباب التي عجلت بقرار ضرب العملة بالعربية أو تعريبها[٧].

إن القرار السياسي (الرسمي) إذن، وموجات الفتوح التي سبقته واختلطت بالسكان الأصليين في الأمصار قد تظاهرا على إنجاز عملية التعريب منذ بدء العربية بالحلول محل اللهجات واللغات المختلفة، وكان ذلك تمهيداً للتوسع في عملية التعريب وإتمامها.

وبعد ذلك فما المقصود بالتعريب هنا؟

٣- مفهوم التعريب:

أصل معنى التعريب لغةً يتجه إلى الإبانة والإفصاح والإصلاح وتهذيب المنطق وإصلاحه من اللحن. ومن معانيه: فساد المعدة، وأن يذكر رجل إنساناً بسوء فترد عليه قوله وتغيره، وأن يقطع سعف النخل ويقال للذي يقطعه المعرِّب. وأن يتكلم الرجل بالعربية، وأن يكون له خيل عراب...الخ[٨].

أما معنى التعريب في المصطلح فهو نقل اللفظ من العجمة إلى العربية وأن تتفوه به العرب على مناهجها[٩]، أي بتعديل في نطقه ليوافق العادات الصوتية العربية وصيغ العرب وأقيسة كلامهم وأوزانهم، إن كان ذلك سائغاً منقاداً من غير كلفة أو تعمل أو لبس.ولتفوه العرب باللفظ الدخيل على مناهجها مظاهر وأحكام من أبرزها:

التغيير الصوتي، فثمة أصوات أو حروف في اللغات الأجنبية لا مقابل لها في العربية لذلك غيّرها العرب ووضعوا بدلاً منها ما يقاربها نطقاً من أصواتهم أو حروفهم، ومن الأمثلة على ذلك الحرف (P) الذي ينطق باء مشددة انفجارية أو احتباسية، وفيها يقول سيبويه: (باليونانية PANDHOKIYON). وربما أبدلوا الباء لأنهما قريبتان جميعاً، قال بعضهم: البرند. فالبدل مطرد في كل حرف ليس من حروفهم، يبدل منها ما قرب من حروفه الأعجمية[١٠].

وقد رمز له الفرس القدماء بباء تحتها ثلاث نقط. وما يزال هذا الرمز الكتابي شائعاً في كثير من المطابع العربية. ومن الكلمات المعربة التي كان فيها هذا الصوت: أوربة، فستق (بالفارسية: بسته)، فالوذج (بالفارسية: بالوده)، أصفهان وأصبهان (بالفارسية: أصبهان). أبدلت بالتعريب باء و فاء.

ومن الأمثلة الصوتية التي أجري عليها التغيير بالتعريب الحرف(V). يقول د. إبراهيم أنيس: "نسب ابن سينا هذا الصوت للغة الفارسية وضرب له مثلاً بكلمة فارسية هي "فرندي" التي معناها العنكبوت في حالة التنكير. ولما كتب الفرس لغتهم بحروف عربية لم يجدوا بين أبجديتنا ما يرمزون به لهذا الصوت، فاختاروا له الرمز العربي الخاص بالواو، ونطقوها(V) كما هو الشأن في الألمانية الحديثة. فابن سينا هنا يعني الصوت المشهور في بعض اللغات الأوربية الحديثة وهو V. أما وجه الشبه بين هذا الحرف وبين الباء فهو أن كلاً من الباء وهذا الصوت من المجهورات، أي يتذبذب معهما الوتران الصوتيان. ولا فرق بين الفاء وهذا الصوت إلا في صفة الجهر والهمس، فالفاء مهموسة ونظيرها المجهور هو هذا الصوت الفارسي"[١١].

ومن الكلمات التي بدل فيها هذا الصوت بالتعريب: بهلوان (بالفارسية: بهلفان)، كروان (كارافان)، أنوشروان (أنوشرفان).

ومن الأصوات التي غيرها العرب بالتعريب ما عبر عنه سيبويه بأنه بين الكاف والجيم، يعني الحرف (G) بالإنكليزية وهو ما يسمع نطقه للجيم العربية في القاهرة وعدن، مثل جلنار، تلفظ (كلنار) ويكتب بوضع ما يشبه الفتحة القصيرة فوق الكاف، وربما وضعوا ثلاث نقط، ومنه جوهر (كوهر)، جوز (كوز)....

وثمة أصوات أخرى غيرت بالتعريب كالصوت الذي يسمع شيناً مفخمة كما في نطق Child بالإنكليزية بمعنى: طفل، ومن أمثلته في الكلمات: شاي (تشاي أو جاي)، جوخ (تشوخ أو جوخ)، شَمْبَر (بمعنى إطار في اللغة المحكية، وأصله تشمبر أو جمبر).

وكثيراً ما أبدلوا الشين سيناً، والتاء طاء وأحرفاً أخرى لا يتسع المجال لذكرها تفصيلاً(١٢).

ومن مظاهر التعريب التصرف بعدد أحرف الكلمة الأعجمية عند تعريبها، إنقاصاً وزيادة وإبدالاً، نحو قولهم في العربية: بهرج، وأصلها بالفارسية (نبهره) سقطت منها النون وأبدل بالهاء الفارسية المخفية، أو غير الملفوظة في آخرها جيماً. وقولهم مارستان، هي في الفارسية (بيمارستان)، وقولهم كشتبان، وفي الفارسية (أنكشتبان)، وقولهم: مشوار وفي الفارسية (نشخوار) جرى على الكلمة حذف وإبدال.

ومن مظاهر الزيادة قولهم بالعربية إقليم وهو في اليونانية "كليما" وقولهم بالعربية مومياء، وهي تعريب موم (للشمع)، وقولهم: صولجان لعصا الملك، وهي في الفارسية: جوكان، وقولهم: بونقة، وفي الفارسية: بوته.

أما مظاهر الإبدال الصوتي عند التعريب فكثيرة جداً، منها على سبيل المثال طربوش بالعربية، وأصله في الفارسية: سربوش، من الكلمتين (سر) بمعنى رأس، و(بوش) بمعنى غطاء. ومنها: سيدارة للقبعة (العسكرية غالباً)، وهي في الفارسية:

ستارة، من (ستار Star) أي النجم، وعلى مقدمة هذه السيدارة كانت توضع النجمة شعارا عسكريا عاما أو خاصا. ومنها:سابور بدلا من شاهبور، وقابوس بدلا من كاووس، وجاموس بدلا من كاوميش في الفارسي(١٣).

ومن مظاهر التعريب للكلمة الأجنبية المبدوءة بحرف ساكن زيادة همزة قطع عليها، أو تحريك الساكن عند التعريب، مثل أفلاطون، تعريب Plato، وفرنسة تعريب FRANCE.

ومع تعدد الأبحاث واتساعها لإيجاد بدائل مطردة من الأصوات العربية في مقابل الأصوات الأجنبية منذ القديم إلى اليوم فإن العرب لم يستطيعوا ضبط هذه البدائل أو المقابلات، ولم يرتضوا لها رموزا صوتية تسلك في قاعدة عامة، بل ما زال أمرها موضع استقاء ومحاكمة واجتهاد.

ومن مظاهر التعريب الصناعي أو الشكلي: الإلحاق، أو الحمل على أصول كلام العرب، أي مراعاة أبنيتهم في الصيغ والأوزان التي لها نظائر عربية، من ذلك مثلا: إنجيل، إبليس، إقليم، بوزن إفعيل، والكلمات الثلاث عند اللغويين المحدثين من اليونانية، والنطق المقابل لها في اليونانية: إيفانجليون، ديابولوس، كليما. وعلى غرارها ألفاظ: ديباج، دينار، بيطار، التي عربت كلها بوزن فيعال، ونطقها: ديوباف (في الفارسية)، ودناريوس DENARIUS باللاتينية و(دناريون (τό) δηνα'ριον باليونانية)، وإيباطروس باليونانية.

وقد عبر عن هذا الإلحاق أو الحمل على الأصول غير عالم لغوي، كان في مقدمتهم سيبويه الذي وضع هذه التسمية "الإلحاق" في "كتابه" تحت باب "ما أعرب من الأعجمية"، قال: "اعلم أنهم مما يغيرون من الحروف الأعجمية ما ليس من حروفهم البتة، فربما ألحقوه ببناء كلامهم، وربما لم يلحقوه"(١٤).

أي أن العرب تغير الحروف الأعجمية قطعا، ووجوب تغيير الحروف الأعجمية عبر عنه سيبويه نفسه بقوله:

"فالبدل مطرد في كل حرف ليس من حروفهم"[١٥]. أما الإلحـــاق فبالاختيـــار، وإن كان المنهج الغالب. بكلام آخر نقول: إنهم اشترطوا في تعريب الدخيل أن ينطـــق بأصوات عربية خالصة تمثل مادة بناء الألفاظ، ولم يشترطوا في الصيـــغ أن تكـــون عربية الأوزان دائماً، فكان إلحاق الشكل مبنياً على فكرة إلحاق المادة الأساســـية، أي الحروف بالحروف العربية"[١٦].

وقال غيره: "ومن مذهبهم (العرب) أنه إذا عرب الاسم الأعجمي رد إلى مـــا يستعمل من نظائره في لغتهم وزناً وصيغةً"[١٧].

ونقل السيوطي عن المرزوقي في "شرح الفصيح" قوله:

"المعربات ما كان منها بناؤه موافقاً لأبنية كلام العرب يحمل عليها، وما خالف أبنيتهم منها يراعى ما كان الفهم له أكثر فيختار"[١٨].

وعلى هذه الصورة يبدو التعريب بالإلحاق أو بالحمل على الأصـــول شـــبيهاً بالتبني أو بالولاء في الحياة الاجتماعية، فكثيراً ما حمل من تبناهم العرب أو اتخذوهـــم موالي لهم أنساب الأسر أو القبائل العربية فبدوا كأنهم منها صلبية، أو كأنهم تعربوا.

ومن مظاهر التعريب وأحكامه: الإجراء، أي صرف الاسم وتنوينه كما لو أنـــه يجري، أي غير ممنوع من الصرف نحو قول طرفة بن العبد:

خذوا حذركم أهل المشقر والصفا   عبيدَ اسْبذٍ والقرض يجزي من القرض

قال الجواليقي: "وابذ" فارسي عربه طرفة[١٩]. و(اسب) جـــواد بالفارســـية أو كانوا يسكنون مدينة يقال لها اسبذ. والمشقر والصفا: قصران.

وأنشد ابن جني (ت ٣٩٢هـــ) لأعرابي يقال له أبو مهدية (أو أبو مهدي)[٢٠]:

يقولون لي شنبذ ولســـت مشـــنبذاً   طوال الليـــالي مـــا أقـــام ثبـــير
ولا قائلاً:زوداً ليعجـــل صـــاحبي   وبِستَان في صدري علـــيّ كبـــير
ولا تاركاً لحني لأحســـن لحنـــهم   ولو دار صرف الدهر حيث يـــدور

شنبذ: يريدون شون بوذي (عبارة فارسية معناها كيف كنت)، وأصله بالفارسية: جون بودي؟ جون معناها: كيف. وبودي معناه: كنت. و "شنبذ" فعل منحوت منهما. وزوذ: أصله بالفارسية الحديثة: زود، ومعناه: سريع. و (بستان): أمر من "ستدن أو ستادن" بمعنى الأخذ والباء التي في أوله هي الباء الزائدة التي تزاد في أول الماضي والمضارع والأمر(٢١).

ومن مثل ذلك قولهم في "زور وآشوب" : زور وآشوب. قال صاحب لسان العرب: ترجمه سيبويه فقال: زور وآشوب(٢٢). أي صرفه في الإجراء (التنوين). وعند النحاة يسمى هذا المسلك التمكن. والمتمكن من الأسماء ما قبل الرفع والنصب والجر لفظاً. وقال الجوهري: "ومعنى قول النحويين في الاسم إنه متمكن، أي أنه معرب كعمر وإبراهيم، فإذا انصرف مع ذلك فهو المتمكّن الأمكن كزيد وعمرو، وغير المتمكن هو المبني ككيف وأين"(٢٣). ومن ذلك إدخال (ال) التي للتعريف على الاسم المعرب، نحو قول قيس بن الخطيم:

كأن القرنفل والزنجبيل وذاكي العبير بجلباها

وجاء في "الخصائص" لابن جني: "قال أبو علي (الفارسي): إذا قلت: "طاب الخشكنانُ" فهذا من كلام العرب، لأنك بإعرابك إياه قد أدخلته كلام العرب"(٢٤) وأضاف:

"ويؤكد هذا عندك أن ما أعرب من أجناس الأعجمية قد أجرته العرب مجرى أصول كلامها، ألا تراهم يصرفون في العلم نحو آجر، وأبريسم، وفرند، وفيروزج، وجميع ما تدخله لام التعريف. وذلك أنه لما دخلته اللام في نحو الديباج، والفرند، والشهريز، والآجر أشبه أصول كلام العرب، أعني النكرات، فجرى في الصرف ومنعه مجراها"(٢٤).

ومن مظاهر التعريب "الترجمة" كما نفهم هذا الصطلح اليوم، وذلك بوضع المقابل العربي للكلمة الأعجمية الدخيلة. ومن الإشارات القريبة من هذا المفهوم قول الأصمعي: "الحندقوق: نبطئ، ولا أدري كيف أعربه إلا أني أقول (الذوق)"[٢٥]. ومما يدخل في هذا الإطار اللغوي قول الجواليقي:

"الرسن: بالفارسية، إلا أنه قد أعرب في الجاهلية. وبهذين المظهرين الأخيرين من مظاهر التعريب، إضافة إلى تعريب الدواوين، يكون العرب القدماء قد مهدوا السبيل لمفهوم التعريب عند المحدثين.

ويخل في نطاق هذا المفهوم الاصطلاحي للتعريب الاشتقاق من الكلم المعرب، كقول رؤبة بن العجاج[٢٦]:

هل ينجيني حلف سختيت

أو فضة أو ذهب كبريت

وسختيت من السخت بالفارسية، أي الشديد. ومنه قولهم: درهمت الخبازي، ومدرهم، من "الدرهم" باليونانية. ومثله: ثوب مزركش أو مزخرف. قال أبو بكر الخالدي:

يا نفسِ موتي فقد جد الأسى موتي ما كنت أول صب غير مبخوت

ومبخوت من "البخت" بالفارسية. وعلى غرار هذا الاشتقاق يقول المحدثون اليوم: مكهرب ومتلفز ومدبلج وما شابه ذلك من أصول غير عربية.

ومما يمكن أن يسلك في دائرة هذا اللون من التعريب صوغ كلمات تكون مزيجاً من العربية وغيرها، وقد كثرت الألفاظ والمسميات التي صيغت بهذا الأسلوب في زمن المماليك والعثمانيين مثل (جبخانة) المركبة من جبعة بالعربية + خانة بالفارسية، وقهوجي وعربجي المركبتين من قهوة وعربة + اللاحقة التركية (جي) التي تدخل على الاسم لتدل على الملكية أو الاختصاص. ومنه السلحدار والخزندار

والبازيار والتحصلدار... فاللاحقتان التركيتان (دار) و(يار) دخلتا على كلمات عربية الأصل هي السلاح، والتحصيل والخزن والباز، وإن كانت الأخيرة فارسية الأصل، وشبيه بها البيرقدار. وبهذه اللواحق تتصرف الأسماء إلى الدالة على التخصيص وطبيعة العمل. ويسمى هذا عند القدماء "الخلط"، سماه بعضهم "المستطرف"، فقد جاء في المعرب للجواليقي: "قال أبو عمر الجرمي: وربما خلطت العرب في الأعجمي إذا نقلته إلى لغتها. وأنشد عن أبي المهدي:

يقولون لي شنبذ ولست مشنبذاً....(الأبيات التي سبقت).

قال: وإذا كان حكي لك في الأعجمية خلاف ما العلامة عليه فلا ترينه تخليطاً، فإن العرب تخلط فيه، وتتكلم به مخلطاً، لأنه ليس في كلامهم، فلما اعتنفوه وتكلموا به خلطوا"(٢٧).

وجاء أيضاً: "وذكر أبو حاتم أن رؤبة بن العجاج والفصحاء كالأعشى وغيره – ربما استعاروا الكلمة من كلام العجم للقافية، لتستطرف، ولكن لا يستعملون المستطرف، ولا يصرفونه، ولا يشتقون منه الأفعال، ولا يرمون بالأصلي المستطرف، وربما أضحكوا منه كقول العدوي:

أنا العربي الباك

أي النقي من العيوب. وقال العجاج:

كما رأيت في الملاء البردجا

وهم السبي، يقال لهم بالفارسية "برده" فأراد القافية"(٢٨).

وثمة أحكام ثانوية في أمر التعريب بنيت على الأمثلة الخاصة، لا على الاستقراء، من ذلك مثلاً قول الفارابي اللغوي (أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم ٣٥٠هـ): "الزبرجد:إعراب زمرد". وفي "المعرب" عن الأصمعي: سكر طبرزد، وطبرزل، وطبرزن: ثلاث لغات معربات(٢٩).

وتتضمن إشارة الفارابي إلى تعريب الزبرجد مفهوم: الصرف، والإبدال الصوتي، والتغيير في الحركات، والحذف.. كما تشير فكرة الأصمعي بثلاث اللغات المعربات إلى التعريب عن طريق القلب الموضعي، والتغيير الصوتي ـ الفونيمي Phoneme، والصرف بوضع الحركات العربية (الإعرابية) على أواخر الكلم(٣٠).

ومن جملة أحكامهم في عد اللفظ معرباً المعيار الزمني، أي أن يكون اللفظ قد دخل العربي في عصر الاحتجاج، أو تكلم به من يحتج بكلامهم من العرب، وعلى ذلك تكررت في الأبحاث اللغوية المعقودة على الدخيل والمعرب عبارة "وقد تكلمت به العرب" كقول الجواليقي في مقدمة كتابه: "هذا كتاب نذكر فيه ما تكلمت به العرب من الكلام الأعجمي ، ونطق به القرآن المجيد وورد في أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين، وذكرته العرب في أشعارها وأخبارها ليعرف به الدخيل من الصريح"(٣١).

وعلى هذا النحو من استعراض أمثلة المعرب وظواهر التعريب نكون قد أعطينا فكرة موجزة عن مفهوم التعريب عند لغويينا القدماء. ولكن هذا المفهوم اتسع بمرور الزمن، تردد في كتب التاريخ ذكر تعريب الأمصار المفتوحة ما يشبه تعريب الدواوين، أي إسباغ الطابع العربي على الأمصار، وجعل اللغة "الرسمية" فيها العربية، ونقل لغة الدواوين إلى العربية، وأخذ بهذا التصور ردد المحدثون عبارات: تعريب التعليم الجامعي وتعريب المصطلحات وما شابه ذلك، حتى غالى بعضهم فوضع مصطلح التعريب في مكان الترجمة كما يلحظ على أغلفة بعض الروايات المترجمة من لغات مختلفة مقرونة عنواناتها بكلمة "تعريب" فلان.

أما مفهوم التعريب في المحافل العلمية الرصينة عند المحدثين فيتجه إلى ما هو أشمل من المفردات في تصريفها ووزنها وإيجاد المقابل العربي لها، ويسمى هذا عند بعضهم تعريب المجال أو الموضوع بمعنى جعل اللغة العربية أداته التعبيرية كتعريب التعليم أو القضاء أو الإعلام(٣٢). وقد عبر أحد الباحثين المحدثين عن جوهر هذا التصور بقوله: "إذا كان التعريب بمعناه المباشر يعني سيادة العربية على ساحة الوطن

العربي، فإنه يعني كذلك التخلص من التخلف والتحرر من التبعات الثقافية والاقتصادية والسياسية(٣٣).

ولهذا الغرض أنشئ مكتب تنسيق التعريب التابع لجامعة الدول العربية وبدأ نشاطه منذ عام ١٩٦١م، وما زال يتابع هذا النشاط في إصدار معاجم المصطلحات وفي نشر الأبحاث المتعلقة بالتعريب والعربية، وفي عقد الندوات والمؤتمرات. وعلى غراره المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر بدمشق منذ عام ١٩٩٠ برعاية المنظمة العربية الآنفة واستئناسا بهذا العرض السريع لنشأة مفهوم التعريب وتطوره يمكن الاتساع في الحديث عن انتشار العربية في الأمصار التي دخلها الإسلام، أو عربها العرب المسلمون، أو وصلت إليها العربية لغة للعبادة أو للتأليف والكتابة، ووسيلة لحوار الحضارات في الكلام المحكي.

ثبت المصادر والمراجع

١- **فقه اللغات السامية** ص٣٠، ترجمة د. رمضان عبد التواب ـ منشورات جامعة الرياض ١٩٧٧.

٢- تم فتح المدائن وجلولاء سنة ١٦هـ، وكان يوم القادسية في آخر تلك السنة. ويحسن بمن يود الوقوف على تفصيلات هذا الملخص أن يرجع إلى كتب التاريخ المطولة، إذ من غير الموافق التفصيل في هذه العجالة التي نمهد بها لغرض آخر.

٣- **فتوح البلدان** ص٤٣٦ للبلاذري. وكان ذلك في المحرم سنة ٢٠هـ، وانظر أيضاً ص٤٤، **والطبري** ٢٠٩/٤.

٤- انظر القصة بالتفصيل وما كان بين زادان فروخ بن بيري الذي استكتبه الحجاج، وبين صالح بن عبد الرحمن هذا في الفتوح (**فتوح البلدان** ص٢٩٨) وكيف عزم الحجاج بعد مقتل زادان فروخ على أن يجعل الديوان بالعربية، وقلد ذلك "صالحاً".

٥- **انظر "جغرافية دار الإسلام حتى منتصف القرن الحادي عشر**، ج١، القسم الأول ص١٢٠". تأليف أندريه ميكيل، ترجمة إبراهيم خوري وزارة الثقافة- دمشق١٩٨٣.

٦- **فتوح البلدان**: ٢٤١-٢٤٢، وبنات طبق: السلاحف. وأفرخ روعك: أي ليخل قلبك من الهم. ولعل ضرب النقود، في حدود ضيقة، كان قبل ذلك، فقد ذكرت سهيلة الجبوري أن درهم عثمان كان على نفس الطراز الساساني، والكتابة العربية: (بسم الله) أو (باسم الله ربي) أو (بركة). انظر **الخط العربي وتطوره في العصور العباسية في العراق**: ١١٢-١١٤، ط. بغداد١٩٦٢.

٧- كان مصعب بن الزبير ضرب الدراهم والدنانير سنة ٧٠هـ، وفي سنة ٧١هـ ضرب الحجاج الدراهم باسمه على ما يحكى.

٨- انظر: **مقاييس اللغة** لابن فارس، مادة (عرب)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط: البابي الحلبي ـ القاهرة ١٩٦٩. **ولسان العرب**، مادة (عرب) والصحاح للجوهري، مادة (عرب).

٩- **صحاح الجوهري**: عرب، ومقدمة تاج العروس للزبيدؤي ص٩ من الجزء الأول، **والمزهر** للسيوطي ٢٦٨/١، بتحقيق محمد جاد المولى وزميله. دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ١٩٥٨م. **واللسان**: عرب.

١٠- **الكتاب** لسيبويه: ٣٠٦/٤ تحقيق عبد السلام هارون. سلسلة تراثنا: ١٩٦٨-١٩٧٣م. مطبعة بولاق ١٣١٦هـ.

١١- الأصوات **اللغوية**:١٤٨مكتبة الأنجلو المصرية، ط٥ ـ القاهرة ١٩٧٩.

١٢- انظر كتابنا: **أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج**: ١٣٧-١٥٢ ط٢. مؤسسة النوري ـ دمشق ١٩٩٣.

١٣- الجاموس فارسي معرب. قال الليث فيما نقل عنه الأزهري: الجاموس: دخيل ويجمع جواميس. تسمية الفرس كاوميش. قال الدكتور (ف. عبد الرحيم، ناشر كتاب المعرب للجواليقي): أصله كاوميش وكاميش بالكاف الفارسية وبالفهلوية GAVMESH ويختلف اللفظ المعرب عن أصله اختلافاً يسيراً وذلك في كون المعرب بالواو والأصل بالياء. وأرى أنه عرب أول ما عرب بصورة جواميس فوافق بناء من أبنية الجمع، ثم صيغ المفرد منه. ويؤيد هذا الرأي قول صاحب اللسان إنه بالأعجمية كواميش. انظر **كتاب المعرب** ص٢٤٥. دار القلم، دمشق ١٩٩٠.

١٤- **الكتاب** ٣٠٣/٤.

١٥- **نفسه** ٣٠٦/٤.

١٦- **نفسه** ٣٠٤/٤.

١٧- انظر: **رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية** ص٥٥ لابن كمال باشا الوزير (ت٩٤٠هـ) ضبط وتحقيق محمد سواعي. المعهد العلمي الفرنسي بدمشق ١٩٩١.

١٨- **المزهر:** ٢٩٢/١، للسيوطي . بعناية جاد المولى وزميليه. عيسى البابي الحلبي وشركاه. القاهرة ١٩٥٨.

١٩- انظر **المعرب للجواليقي:** ٨٦-٨٧ بتحقيق أحمد محمد شاكر، ط٢ ـ القاهرة١٩٦٩.

٢٠- **الخصائص** لابن جني: ٣٩/١ بتحقيق وتعليق الدكتور: ف. عبد الرحيم (م.س).

٢١- وانظر **المعرب:** ٩٨-٩٩. بتحقيق وتعليق الدكتور: ف. عبد الرحيم (م.س).

٢٢- **لسان العرب:** أشب.

٢٣- **نفسه:** مكن.

٢٤- **الخصائص:** ٣٥٧/١.

٢٥- **المعرب:** ١٦٨(بتحقيق شاكر).

٢٦- **المعرب:** ٢٢٧-٢٢٨ (بتحقيق شاكر)، و٣٦٤ بتحقيق ف. عبد الرحيم.

٢٧- **نفسه:** ٥٦-٥٧ (بتحقيق شاكر)، و٤١٨ بتحقيق ف. عبد الرحيم.

٢٨- **نفسه:** ٥٧-٥٨ (بتحقيق شاكر)، و١٥٩ بتحقيق ف. عبد الرحيم.

٢٩- **نفسه:** ٢٧٦ (بتحقيق شاكر)، وطبرزد: سكر أبيض صلب.

٣٠- انظر **أثر الدخيل ٢٣** (م.س).

٣١- **المعرب**: ٥١ (بتحقيق شاكر).

٣٢- شحادة الخوري. **مجلة جامعة تشرين** ص١٢ عدد٦ عام١٩٩٦.

٣٣- **الموضع السابق** ص١٧.

بابل في عهد نابونيد آخر ملوكها

شهدت بلاد الرافدين في أواخر الألف الثاني وبداية الألف الأول قبل الميلاد تغيرات سكانية كبيرة تمثلت بدخول العديد من القبائل الآرامية إليها واستقرارها فيها. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، فقد استطاعت بعض تلك القبائل تأسيس إمارات مستقلة أخذت مع الزمن تنافس الممالك القديمة الموجودة سابقاً. ففي جنوب بلاد الرافدين، في بلاد سومر القديمة، استوطنت جماعات آرامية. عُرفت بالكلدانية، خضعت في البداية لنفوذ المملكة الآشورية الحديثة الذي لم يشمل بلاد الرافدين فقط، بل مناطق واسعة من الشرق القديم. ولكن بعد وفاة العاهل الآشوري الكبير آشور بانيبال Assurbanipal، ضعف النفوذ الآشوري بشكل كبير واستغل هذا الضعف نابو بولاصّار Nabupolassar زعيم القبائل الآرامية الكلدانية في جنوب بلاد بابل، فاستولى على السلطة هناك، ونصّب نفسه بشكل رسمي "ملك أكّاد" أولاً في مدينة سيبار ثم في بابل عام ٦٢٥ ق.م. ومع الزمن وطّد سلطته في كل بلاد بابل، ثم أسهم بالتحالف مع ملك ميدية كياكسيريس Kyaxeres (٦٢٥-٥٨٥ ق.م) في الإجهاز على ما بقي من الامبراطورية الآشورية الحديثة واحتلال العاصمة نينوى عام ٦١٢ ق.م، ثم حرّان آخر معقل آشوري عام ٦١٠ ق.م. فشملت مملكته (البابلية الحديثة أو الكلدانية) كل بلاد الرافدين تقريباً إضافة إلى عيلام.

خلف نابو بولاصّار ابنه نبوخذ نصّر الثاني Nabukadnassar II، الذي أوصل المملكة الكلدانية إلى أوج قوتها واتساعها وازدهارها. فقد قام خلال فترة حكمه الطويلة (٦٠٥-٥٦٣ ق.م) بحملات متعددة على سورية، أدت إلى القضاء على النفوذ المصري هناك وضم تلك المنطقة إلى مملكته. وأنجز على الصعيد الداخلي أعمالاً عمرانية متعددة، أشهرها ترميم السور المزدوج المحيط بمدينة بابل، وبناء سور آخر

طوله نحو ٧,٥ كم، وإقامة شارع المواكب وبوابة عشتار وما يعرف بحدائق بابل المعلقة، وإعادة بناء زقورة (برج) بابل وغيرها.

تسلم عرش بابل بعده ابنه أويل مردوك Awelmarduk الذي حكم عامين فقط (٥٦٢-٥٦٠ ق.م)، إذ تعرض للقتل على يد زوج أخته القائد العسكري نيرجال شار أوصّور Nergalsharussur الطامع في السلطة، الذي اعتلى العرش بعده. كان هذا يملك مساحات واسعة من الأراضي، سواء حول مدينة بابل أو غيرها. وقد كرس معظم سنوات حكمه القليلة (٥٥٩-٥٥٦ ق.م) لإنجاز مشاريع سلمية، كترميم المعابد والقصور وحفر الأقنية.

أما على الصعيد العسكري، فقاد في سنة حكمه الأخيرة حملة إلى كيليكية أعاد فيها إخضاع هذه المنطقة للنفوذ البابلي. غير أن تطوراً هاماً على الصعيد الديني حدث في عهد هذا الملك. فقد تمتع كهنة مردوك إله مدينة بابل، وهم من البابليين، بامتيازات كبيرة. وهذا ما أثار حقد ونقمة كهنة الإله سين Sin (إله القمر) في أور من الآراميين، والذين كانت تربطهم علاقات وثيقة مع كهنة سين في مدينة حرّان الخاضعة آنذاك للسيادة الميدية. وارتبطوا أيضاً بعلاقات مع كهنة شماش (إله الشمس) في لارسا وسيبار. ويبدو أن صراعاً دينياً احتدم بين هذين الفريقين، كهنة مردوك وكهنة سين، للسيطرة على الحياة الدينية في بلاد بابل. ويمكن القول أن هذا الصراع كان نتيجة للتغيرات السكانية التي شهدتها تلك المناطق آنذاك. ومما ساعد على تأجيج هذا الصراع التناقضات الإجتماعية والاقتصادية والسياسيَة السائدة. وبلغ الصراع أوجه عند وفاة نيرجال شار أوصور وانتقال السلطة إلى ابنه وولي عهده لاباشي مردوك Labashimarduk الصغير السن.

وجد كهنة سين وشماش في ذلك فرصة مناسبة للحساب وتحقيق مآربهم، فقاموا باغتيال الملك الجديد بعد ثلاثة أشهر من اعتلائه العرش (عام ٥٥٦ ق.م) ونصبوا نابونيد، الرجل الذي يتمتع بثقتهم، ملكاً على بابل.

شخصية نابونيد (١):

يعد نابونيد أكثر الشخصيات غموضاً وإثارة في قوائم ملوك بلاد الرافدين الطويلة. كان متقدماً في السن عند اعتلائه العرش (نحو ستين عاماً). لكنه كان متحمساً لأفكاره الدينية وسياسياً رزيناً اكتسب خبرة كبيرة من خلال شغله مناصب إدارية هامة في عهدي نبوخذ نصّر الثاني ونيرجال شار أوصور. فكان على سبيل المثال مبعوث نبوخذ نصر عام ٥٨٥ ق.م لحل الصراع بين مملكتي ميدية وليدية، وذلك حسب المؤرخ الاغريقي هيرودت الذي يسميه لابينيتوس Labynetos (٢) ويظهر في فصول لاحقة من"تواريخ"هيرودت بنفس الاسم كملك لبلاد بابل (٣).

من المؤكد أن نابونيد لم يكن من أصل ملكي، وهذا ما يعترف به صراحة في كتاباته. وتتصف المعلومات المتوفرة عن أبيه نابو_ بلاطسو_ اقبي nabû _balatusu _igbi بأنها قليلة، وتشير إلى أنه كان والياً "شكناكو "skakkanakku وأميراً (روبو Rubû). وهذا يقود إلى الاستنتاج أنه ربما كان شيخ قبيلة بين شيوخ جماعات القبائل الآرامية الموجودة في بلاد بابل (٤).

أما أمه فهي أدد جوبي Adad- gubbi التي مارست عليه تأثيراً "كبيراً". وكانت إحدى عابدات سين اله القمر من حران، وليست كاهنة له كما كان يعتقد سابقاً(٥). ووجدت بعد احتلال المدينة من قبل الميديين (عام ٦١٠ ق.م) مع ابنها نابونيد ملجأ في بلاط بابل حيث دخل نابونيد في خدمة نبوخذنصر الثاني ونيرجال شار أوصور. وقد عمرت طويلاً، فكانت وفاتها عام (٥٤٧ ق.م) عن عمر يناهز مائة وأربع سنوات.

ورث عنها نابونيد اهتمامها الشديد بعبادة الإله سين إله القمر. ونتيجة لأصوله الحرّانية، ولاهتمامه بنشر عبادة الإله سين، ولتسميته ملوك نينوى أسلافه الملكيين، ولاستخدامه بعض ألقابهم، يرى بعض الباحثين إمكانية اعتباره آشورياً ومن نسل آشور بانيبال العاهل الآشوري الكبير (٦). وللدفاع عن نفسه ضد الاتهامات التي

وجهت إليه عندما تسلم السلطة والقائلة انه مغتصب ومصلح ديني، نجده يقـــول فـــي إحدى كتاباته: "لاباشي مردوك الذي كان مايزال إبناً صغيراً (لنيرجال شار أصـــور) نصّب نفسه على العرش ضد رغبة الآلهة.... بناء على أمر مردوك سيدي رُفِعت إلى حكم البلاد.... أنا المنفذ الشرعي (لسياسة) نبوخذ نصر ونيرجال شار أوصور أسلافي الملوك، بينما أويل مردوك بن نبوخذ نصر ولاباشي مـــردوك بـــن نيرجـــال شـــار أصور....".

هنا للأسف يبدو النص غير كامل، ولكن المعنى يظهر واضحاً، الملكان اللـذان خسرا العرش عن طريق ثورة كانا حاكمين ناكرين للآلهة.

أما نابونيد، فعلى عكسهما، أظهر تبجيله لمردوك إله المملكة الكبـــير بشـــكل واضح، وتصرف كالحامي الأمين لتقاليد سلفيه الكبيرين نبوخذ نصر الثاني ونيرجـــال شار أوصور(٧).

غير أن اهتمامه الشديد بعبادة الإله سين، وتركيز نشاطه العمراني على ترميـم معابده أو إعادة بناء معابد له في حرّان (معبد إهُلّـــهُلْ E. hul. hul الـذي دمـره الميديون خلال حربهم مع الآشوريين) وفي أور، وتنصيب ابنته بيل- شالتي- ننّـــار Bêl – shalti - nannar، حسب التقاليد البابلية القديمة، كاهنة كبرى في معبد ســين في أور (عام ٥٥٤ ق.م)، واعتبارها عروساً ألهيةً لسين، جعل كهنة مردوك يرون فيه خطراً على الديانة التي يمثلونها، وتهديداً كبيراً لمصالحهم، واتهموه بعد هزيمته أمـــام قورش الملك الفارسي بالكفر وعدم عبادة أي إله، وعدم تأسيس أي معبد بعكس قورش الذي تم الترحيب به كمحرر ومنقذ.(٨)

سياسته الخارجية:

لم ينفجر الصراع بين نابونيد وكهنة مردوك مباشرة بعـــد اعتلائـــه العـــرش. فسلطة الفريق المنتصر بقيت دون أن تُمس. واستطاع نابونيد أن يتابع سياسة أســـلافه الملوك السابقين، وبخاصة الخارجية منها، دون أية عقبات أو مشاكل. فقاد في ســـنة

حكمه الثالثة (٥٥٤/٥٥٣ ق.م) حملة ضد حماة، ونصب حيرام الثالث ملكا على صور، ووصل حتى غزة. وفي السنة التالية كان أيضا في سورية حيث جمع قواته هناك ودخل الصحراء العربية وحاصر أدومو Adummu، دومة الجندل، (الجوف حاليا على بعد نحو ٤٠٠ كم شرق العقبة)، وهي واحة هامة من واحات شمال شبه الجزيرة العربية، كان الآشوريون قد استولوا عليها في الماضي نظرا لأهميتها الاستراتيجية في المواصلات والتجارة(٩).

وخلال الفترة ما بين ٥٥٦-٥٥٠ ق.م حاول نابونيد استغلال التطورات في مملكة ميدية الواقعة إلى الشرق من بلاد الرافدين لصالحه، وذلك بتشجيعه قورش الثاني Cyrus II الأمير الفارسي الذكي والطموح على توسيع مملكة فارس والخروج على جده وسيده ملك ميدية.وكان الهدف من وراء ذلك إضعاف مملكة ميدية التي كانت تشكل قوة كبيرة في ذلك الوقت، واستعادة مدينة حران في أعالي بلاد الرافدين التي كانت تتمتع بأهمية اقتصادية وتجارية ودينية كبيرة آنذاك، فهي محطة هامة على الطريق ما بين بلاد الرافدين وآسية الصغرى، وما بين إيران وسواحل البحر المتوسط الشرقية. إضافة إلى كونها مركزا رئيسا من مراكز عبادة سين إله القمر، وهي مسقط رأس نابونيد الذي كان يحلم باسترجاعها وبإعادة بناء معبد سين فيها.

غير أنها كانت تخضع للميديين منذ عام ٦١٠ق.م، ولم يكن بمقدور نابونيد وحده استعادتها. لذلك رأى في الفرس حلفاء له، فدعم زعيمهم قورش الثاني في ثورته على جده أستياغس Astyages ملك الميديين. حاول استياغس القضاء على قورش الثاني فدعاه للمثول امامه في اقباتان (همذان الحالية). لكن هذا رفض مما اضطر استياغس إلى تجريد جيش كبير والدخول في حرب مع قورش انتهت، بسبب خيانة قائد الجيش الميدي وانضمامه إلى قورش، بانتصار مؤزر لقورش، ووقوع استياغس في الأسر. وهكذا وجد قورش نفسه في يوم واحد سيد المملكتين الفارسية والميدية (عام ٥٥٠ ق.م).

هذا الحدث الهام في التاريخ، المعروف قبل وقت طويل عن طريق أعمال المؤرخين الكلاسيكيين (هيرودت١٢٢-١٣٠-I وديودوروس الصقلي وسترابون). تذكره أيضاً النصوص المسمارية المعاصرة له. فنابونيد يخبرنا في إحدى كتاباته أن مردوك ظهر له في المنام، وأمره بإعادة بناء معبد سين (إهُلْهُلْ= معبد الهلال) في حران. وعندما قال الملك أن حران في أيدي الميديين (Umman - manda) أجاب مردوك: "الأمّان- ماندا الذين تتكلم عنهم، هم وبلادهم والملوك الذين بجانبهم لن يبقوا طويلاً. في السنة الثالثة القادمة سأجعل قورش ملك أنزان Anzan (أنشان، عيلام سابقاً) عبدهم الفتي يطردهم، بقواته القليلة، سيشتت الميديين المنتشرين بكثرة. هو (قورش) ألقى القبض على استياغس (إشتوميغو Ishtumegu) ملك الميديين وأخذه أسيراً إلى بلاده (١٠).

يظهر من هذه الكتابة أن نابونيد يحاول أن يبرر وقوفه إلى جانب قورش بالادعاء أن مردوك هو الذي أوحى له بذلك من خلال التنبؤ بنصر قورش وهزيمة الميديين.

وهناك تقرير آخر أكثر دقة عن هذا الصراع، يرد في ما يدعى حولية نابونيد Nabonidos Chronicle: "الملك اشتوميغو استعد بقواته وسار ضد قورش ملك أنشان للقاء به في معركة. جيش اشتوميغو ضده وسلموه في القيود إلى قورش" (١١).

استغل نابونيد هذه الأحداث فبسط نفوذه على حران (٥٥٢ ق.م) مدينته الأم، وأخذ بإعادة بناء معبد سين فيها المهدم منذ أربعة وخمسين عاماً، وذلك بتسخير كل القوى والوسائل والامكانات الموجودة. وربما هدف من وراء ذلك، بالإضافة إلى الهدف الديني، ربط الآراميين في أعالي بلاد الرافدين بالامبراطورية البابلية بشكل أكبر وتقوية الحدود الشمالية (١٢).

غير أن التحالف بين نابونيد وقورش الثاني لم يدم طويلاً. فبعد انتصاره على الميديين قاد قورش سلسلة من الحملات العسكرية الناجحة التي نتج عنها بعد عشر سنوات تكوين امبراطورية ضخمة لم يشهد العالم مثيلاً لها سابقاً.

كان هدفه الأول مملكة ليدية الواقعة على السواحل الغربية لآسية الصغرى حيث يحكم كروسوس Croesus (قارون في المصادر العربية) المشهور بغناه الخرافي. سار قورش بقواته، بعد اجتيازه هضبة أرمينية، على الطريق الذي يسير موازياً سلسلة جبال طوروس عبر سهول الجزيرة عابراً دجلة أسفل نينوى ومتجهاً نحو الغرب عبر حرّان حتى وصل إلى كيليكية، المملكة التابعة لبابل، فاحتلها، خارقاً بذلك التحالف الذي عقده مع نابونيد، ومجبراً إياه على الوقوف إلى جانب مملكة ليدية وحليفتها التقليدية مصر. ولكن لم يكن بوسع مصر ولا بابل إرسال قوات مساعدة إلى كروسوس الذي التقى قورش وحده في معركة بتيريوم Pteryum عام ٥٤٧ ق.م وهُزم فيها. وقد أعقبها سقوط مدن أيونية اليونانية بيد قورش وخضوع آسية الصغرى بكاملها للحكم الفارسي.

اتجه قورش بعد ذلك بجيوشه نحو الشرق حيث أخضع ممالك شرق إيران، فرثية Parthia وآرية، وممالك صغدية Sogdia وبكترية Bactri في تركستان وأفغانستان. وأخضع أيضاً جزءاً من الهند. فامتدت الامبراطورية الفارسية بذلك من سواحل بحر إيجة في الغرب إلى هضبة البامير والهند في الشرق، وأصبح الصراع واقعاً لا محالة بينها وبين الامبراطورية البابلية الحديثة (الكلدانية) وعلى رأسها نابونيد.

الخروج من بابل والإقامة في تيماء:

ذكرنا سابقاً أن نابونيد قاد في سنة حكمه الثالثة حملة على حماة، وجمع في السنة التالية لها قوات في سورية ودخل الصحراء وحاصر أدومو (الجوف) ولكن غير معروف ما إذا كان قد عاد إلى بابل بعد هذه الحملة أو تابع زحفه على واحات أخرى في شمال شبه الجزيرة العربية، وذلك بسبب وجود كسر في اللوح المسماري الذي يتحدث عن ذلك.

غير أن مدونات سنوات حكمه من السنة السابعة حتى الحادية عشرة تذكر أن "الملك كان في تيماء". وتيماء [١٣] واحة كبيرة في شمال غربي شبه الجزيرة العربية، كانت مركزاً دينياً كبيراً لعبادة إله القمر. وقد اتخذها نابونيد مقراً له بعد أن انتصر على أميرها ملكو Malku وقتله، ثم أعاد بناءها وشيد فيها مقراً له شبيهاً بقصره في بابل وأحاطها بسور. تذكر إحدى كتابات نابونيد في سنة حكمه العاشرة أن المؤونة كانت تنقل بواسطة الجمال من معبد في أوروك إلى نابونيد في أرض تيماء [١٤]. ويبدو أن خروج نابونيد إلى تيماء كان في السنة السادسة من حكمه [١٥]. يتحدث نابونيد في الكتابة المكتشفة في أطلال الجامع الكبير في حران عام ١٩٥٦، والتي هي أشبه بسيرة ذاتية عن ذهابه إلى تيماء وإقامته عشر سنوات هناك متنقلاً بين غرب شبه الجزيرة العربية إذ يقول: [١٦]

"أنا نابونيد، ابن وحيد ليس له أحد. لم يكن في ذهنه تسلم العرش الملكي. الآلهة والآلهات صلّوا من أجلي، ودعوني لتسلم الحكم. في الليل جعلني أرى حلماً" (قال لي فيه) ما يلي:" أهّلْهَلْ معبد سين في حران شيّدهُ بسرعة. أريد أن أعطيك كل البلاد في يد (ك). الناس، سكان بابل وبارسيبا ونيبور وأور وأوروك ولارسا، الكهنة، أناس من مناطق سكن في أكاد أخطأوا في حق ألوهيته الكبرى وارتكبوا إثماً في عدم معرفة الغضب المخيف لملك الآلهة ننّار Nannar (سين) نسوا طقوسهم وتكلموا كذباً وزوراً. ككلاب افترس بعضهم بعضاً. جعلت (الآلهة) مرضاً وجوعاً ينتشر بينهم. هو (سين) أنقص سكان البلاد. أما أنا فقد جعلني أهرب من مدينتي بابل، (وسلكت) الطريق إلى تيماء، دادانوا Dadanu (العلا حالياً)، باداكو Padakku (فدك حالياً)، خيبراً Chibra (خيبر)، يديخو Yadichu (يديع وهي الحويط في شرق حرة خيبر)[١٧] حتى إلى يتريبو Yatribu (يثرب، المدينة المنورة) عشر سنوات تجولت ولم أدخل مدينتي بابل".

ولكن ما هي الأسباب التي جعلته يغادر بابل ويقيم في تيماء وغيرها من الواحات طيلة تلك الفترة الطويلة. هو نفسه يعطي سبباً لخروجه من بابل إلى تيماء

شقاق البابليين مع بعضهم وعقوبة الآلهة (أوسين) اللاحقة على ذلك والمتمثلة بالمرض والجوع. غير أن المعلومات المتوافرة لا تتحدث عن مثل هذا الوباء ومتـــى انتشـر. فمعظم الوثائق الاقتصادية والقانونية المعروفة من العهد البابلي الحديث تعود إلى فترة حكم نابونيد. ويظهر الاقتصاد البابلي من خلالها مزدهرا بشكل غـير عـادي. مـرة واحدة فقط تذكر مجاعة كانت دافعا لأرملة لتسليم ولديها إلى معبد أي أنـا E anna، معبد الإله سين في أوروك. ويرقى تاريخ الوثيقة التي تذكر ذلك إلى السـنة الحاديـة عشرة من حكم الملك نابونيد، والتي كان يوجد فيها بالتأكيد في شـمال غربـي شـبه الجزيرة العربية. غير أنه يمكن أن نسمح لأنفسنا بالافتراض أنه تقبع خلـف كلمـات الملك حقيقة يجوز تفسيرها بشكل عكسي، وهي أن الملك نفسه كان مصابـا بمـرض (جنون أو جذام)، لذلك غادر بلاده إلى تيماء (١٨).

من المستبعد أيضا أن تكون المجاعة والمرض وحدهما استوجبا رحيل الملـك. فغير مفهوم تماما لماذا تجول في مناطق واسعة من شبه الجزيرة العربية حتى وصـل إلى يثرب. فإقامته قصيرة في تيماء كانت كافية، لذلك يجب علينا البحث عن أسـباب أخرى لخروجه من بابل (١٩)، علما أن تاريخ بلاد الرافدين بخاصة وتـاريخ الشـرق القديم بعامة لم يعرف مثيلا لهذه الظاهرة إذا لم نسمع عن ملك أو حاكم هجر عاصمته وانتقل ليقيم في مكان بعيد عنها.

يبدو أن الملك البابلي نقل نشاطه إلى شبه الجزيرة العربية، ربما لأنه لم تكـن هناك إمكانية للقيام بغارات وحملات عسكرية في اتجاهات أخرى. فسـورية كـانت تخضع له، والانطلاق نحو الشمال غير ممكن بسبب وجود الفرس الذين ارتبط معـهم باتفاق ما على يبدو. أيضا التوسع نحو الشرق لم يكن ممكنا لسبب نفسـه. والطريـق الوحيد المفتوح امامه كان باتجاه الجنوب الغربي، نحو شبه الجزيرة العربية.

هنا حاول نابونيد أن يكسب منطقة نفوذ جديدة له. ويبدو أقل احتمالا أن الملـك البابلي كلن يريد كسب العرب إلى جانبه في حلف موجه ضد الفرس. فالجو العام الذي يصفه النص الذي يتحدث عن أعماله في تيماء يسود فقط في بلد محتل وليس في بلـد

حليف، حيث يذكر أنه: "قتل أمير تيماء بالسلاح، ثم أخضع بلاده، وأجبر رعاياه على السخرة" كذلك القول: "الاخضاع تحت قدمي" يشير إلى عمل إذلال وتبعية وليس إلى الرغبة في كسب حلفاء [٢٠].

يمكن القول إن عوامل متعددة ساهمت في خروج الملك البابلي إلى تيماء. فانطلاقاً من حملة ضد العرب المهاجمين للبلاد بقصد السلب والنهب أخضع نابونيد الواحات الكبيرة في شمال غربي شبه الجزيرة العربية لسلطته واضعاً بذلك طرق التجارة الهامة تحت مراقبته. ففي منتصف القرن السادس قبل الميلاد، طغت الرمال على سواحل الخليج العربي بحيث أصبح من المتعذر على السفن البحرية أن تؤم ميناء أور في جنوب بلاد الرافدين. وكان ميناء خُديمير Chudimir على الساحل الشرقي للخليج تحت المراقبة الفارسية، بينما كان نقل البضائع على الطريق البري بمحاذاة السواحل الغربية صعباً ومتعباً للغاية. وهكذا كانت المواصلات التجارية تتم بشكل أساسي على طريق الصحراء حيث تبدأ من الجرعاء على الخليج العربي مارة بالإحساء فالهفوف ثم بُريدة وحائل عابرة تيماء باتجاه الغرب نحو مصر. وبما أن نابونيد يسيطر على تيماء التي كانت تشكل محطة هامة على هذا الطريق كان بامكانه التحكم والاستفادة من عملية نقل وتبادل البضائع عليه، في الوقت نفسه أراد من خلال ذلك أن يمارس ضغطاً اقتصادياً على مصر لاجبار الفرعون المصري على إعادة النظر في سياسته اتجاه بابل [٢١]. كذلك كانت تيماء محطة هامة على الطريق التجارية القادمة من الجنوب، من اليمن والحجاز والمتجهة شمالاً إلى دمشق، وتعني السيطرة عليها السيطرة على التجارة المارة على هذه الطريق. باستيلاء نابونيد على واحات شمال غربي شبه الجزيرة العربية وسع سلطته باتجاه الجنوب. وحاول بالتأكيد عبر ذلك حماية ظهره عند حدوث هجوم متوقع من الشرق، من قبل القوة الجديدة، الامبراطورية الفارسية. وقد فعل ذلك بطريقة تقليدية، هي الاخضاع وليس التحالف. إلى جانب ذلك يمكن أن تكون النية موجودة بعدم الرغبة في إضرام نار النقمة والمعارضة التي أشعلها تفضيله لإله القمر من حران وعبادته في بلاد بابل، ومن

ناحية أخرى العيش في بلاد تنتشر فيها عبادة أحد آلهة القمر [٢٢]. علماً أن عبادة إلـــه القمر (سين، هلال، قمر، شهر) انتشرت في ذلك الوقت في أنحاء متعددة من المشرق العربي القديم مثل أور وحران وسيناء وتيماء وحضرموت.

على أي حال، أقام نابونيد في واحات شمال غربي شبه الجزيرة العربية نحـــو عشر سنوات ناب عنه خلالها في إدارة دفة الحكم في بابل ابنه وولي عهده بيل شـــار أوصور (بيلشارصر في التوراة)، الذي كان قد أشركه معه في الحكم منذ سنة حكمـــه الرابعة. ونتيجة لغياب الملك توقفت أشهر وأهم احتفالات دينية فـــي البـــلاد، وهـــي احتفالات رأس السنة (أكيتو) المكرسة للإله مردوك إله بابل الرئيس. وقد أدى ذلـــك إلى تزايد النقمة على الملك، وبخاصة من قبل كهنة مردوك الذين عبروا عن نقمتـــهم بشكل عملي، وذلك بالاتصال بقورش الثاني ملك الفرس، ودعوته، على مـــا يبـــدو، للقدوم إلى مدينتهم.

سقوط بابل بيد الفرس ونهاية حكم نابونيد:

بعد أن انتهى قورش الثاني من اخضاع كل المناطق المجاورة لامبراطوريتـــه في الشرق والغرب اتجه بأنظاره إلى بابل حليفة الأمس، وأخذ يعد العدة لاحتلالـــها. ومما شجعه على ذلك الأوضاع المضطربة فيها،وبخاصة نقمة كهنة مـــردوك علـــى مليكهم نابونيد المقيم بعيداً عن عاصمته في تيماء، الذين أقاموا علاقات ســـرية مـــع قورش وعدوه فيها بالمساعدة في حال ظهوره امام أسوار مدينتهم. ومـــهدوا لقدومـــه بتمجيده بين سكان بابل كمحرر قادم سيعيد عبادة مردوك كما كانت. وحـــذا حذوهـــم أيضاً اليهود المهجرون إلى بابل منذ عام ٥٨٦ ق.م على يد نبوخذ نصر الثاني، الذين كانوا قد وصلوا إلى تأثير اقتصادي كبير في بابل. وأملوا من وراء مساعدتهم لقورش بالسماح لهم بالعودة إلى أورشليم (القدس) وإعادة بناء هيكلهم هناك [٢٣].

كذلك كان للسياسة التي اتبعها قورش في كل البلدان التي خضعت له، والقائمة على كسب ودّ السكان المحليين أكثر من إخافتهم للخضوع، وعلى الظـــهور كمحـــرر

ومعاملة أسراه برحمة واحترام وتشجيع العبادات المحلية والمحافظة علـــى العـــادات والتقاليد السائدة، كان لها تأثير إيجابي في كل الشرق القديم. واعتقد كثير من البـــابلين انهم سيفقدون القليل فقط عندما يصبحون رعايا مثل هذا الملك. فظهرت كتابات علـــى أسوار بابل تقول:"بابل ستكون غنيمة سهلة" (٢٤).

أجبر هذا الوضع المتأزم في بابل نابونيد على العودة إلى عاصمته حيث ســمح بالاحتفال بعيد رأس السنة الجديدة (٥٣٩ ق.م) وبنفقات كبيرة، وذلك لتهدئة الوضـــــع الداخلي وكسب رضا السكان. غير أنه قام في الوقت نفسه بنقل تماثيل الإله سين وابنه نوسكو Nusku وقرينتيهما في موكب احتفالي من العاصمة إلى حران، حيث افتتـــح معبد إهلهل بأبهة كبيرة، ونصبت فيه مسلتان تحملان كتابة تتحدث عن أعمال نـــابونيد وتمجيده للإله سين. وقد عثر على هاتين المسلتين حديثا كما ذكرنا سابقا.

اعتقد نابونيد أن بإمكانه إيجاد مخرج للأزمة التي تعيشها البلاد، فـــأمر بنقـــل تماثيل الكثير من الآلهة البابلية إلى بابل (فقط كهنة بارسيبا وكوتا لم ينفذوا الأمـــــر)، بغية إيقاظ الشعور الوطني والديني عند السكان وجعلهم يدافعون عن عاصمتهم ضـــــد الغازي الأجنبي. غير أن كل هذه الاجراءات جاءت متأخرة، ولم توقف العد التنـــازلي الذي بدأ في حياة الامبراطورية البابلية الحديثة. فغياب الملك عن مملكته وما نتج عـــن ذلك من اهمال لشؤونها، وتفضيل عبادة سين جعل السكان يفقدون الثقـــة بـــه وبأيـــة اجراءات يتخذها، ويمتنعون عن الوقوف إلى جانبه في وجه الخطر الداهم.

بدأ قورش هجومه على بلاد بابل في خريف عام ٥٣٩ ق.م. كان نابونيد قـــد أمر ابنه وولي عهده بيل شار أوصور بنشر قواته على طول نهر دجلة فـــي ســـبيل حماية العاصمة. لكن الفرس كانت لديهم الغلبة في العدد. والأسوأ من ذلك أن الحـــاكم المعين من قبل نابونيد في منطقة شرقي دجلة (غوتيوم القديمة، ديالى حاليـــا، وهـــو جوبارو Gubaru (Gobryas)، وهو فارسي الأصل، والذي كان يجـــب أن يحمـــي الجناح الأيسر لجيش بيل شار أوصور، انتقل إلى صفوف العدو.

توصف الأحداث اللاحقة بالتفصيل في "حولية نابونيد": في شهر تشريتو (أيلول- تشرين أول) عندما هاجم قورش جيش أكاد في أوبيس Opis على دجلة. ثار سكان أكاد، لكنه (أي نابونيد) ذبح المشتبه بهم من السكان. في اليوم الرابع سقطت سيبار دون قتال، نابونيد هرب. في اليوم السادس عشر دخل جوبارو حاكم غوتيوم وجيش قورش بابل دون قتال. بعد ذلك ألقي القبض على نابونيد في بابل عندما عاد إلى (هناك). حتى نهاية الشهر أحاطت دروع غوتيوم ببوابات ازاغيلا Esagila (معبد مردوك). ولم تنقطع الطقوس الدينية في معبد ازاغيلا ولا في المعابد الأخرى، ولم تهمل أية مواعيد (أعياد واحتفالات دينية). في الثالث من أراخسمنو Arachsamnu (تشرين الأول- تشرين الثاني) دخل قورش بابل. عسلوج ضخم (نوع من النباتات) نشر أمامه. أعلن سلام لكل بابل. قورش أرسل تحيات إلى بابل كلها. جوبارو واليه عينه واليا على بابل. من شهر كيسليمو (تشرين الثاني- كانون الأول) حتى شهر آذار (آذار- نيسان) عادت آلهة أكاد، التي جلبها نابونيد إلى بابل، إلى معابدها(٢٥).

يتضح مما تقدم أن قورش الثاني استولى على بلاد بابل دون مشقة تذكر، حتى أن العاصمة استسلمت له وفتحت أبوابها دون أية مقاومة. ومرد ذلك المعارضة الشديدة لحكم نابونيد التي تزعمها كهنة مردوك.

كان بيل شار أوصور قد لقي حتفه في معركة أوبيس (٢٦). أما نابونيد، فحسب كزينوفون المؤرخ اليوناني، فقد حياته في بابل. غير أن بيروسوس (برحوشا)، المؤرخ البابلي المعروف من القرن الثالث قبل الميلاد، يذكر أن قورش عفى عنه ونفاه إلى كرمانية في بلاد فارس حيث قضى بقية حياته هناك (٢٧).

أما بابل المدينة المحتلة فقد عاملها قورش باحترام عظيم، ولم تجر فيها أية عمليات نهب أو تخريب. وحياه كهنة مردوك كمحرر ومنقذ أرسله مردوك، واعترفوا به حاكما شرعيا على بلادهم. وكمؤمن بأهورا مزدا "إله النور الرحيم" أقام قورش في بابل إدارة سليمة احترمت آلهة البلاد وسمحت بإعادة تماثيلها، التي أمر نابونيد بجلبها

إلى بابل خلال الحرب، إلى معابدها الأصلية. وحتى آلهة بلاد آشور التي أخذها الميديون أُعيدت وأُعيد بناء معابدها.

وسمح قورش لأعضاء الجماعة اليهودية المهجرة في بابل بالعودة إلى أورشليم (القدس) وإعادة بناء الهيكل. وتتحدث التوراة عن ذلك معتبرة أن "يهوه" بارك قورش وأرسله لتخليص اليهود المهجرين في بابل من الأسر (أشعياء ٤٤: ٢٤-٢٨).

لم يُدخل قورش الثاني أية تعديلات على الحياة في بابل، واعتبر نفسه خليفة للحكام المحليين، وتلقب بألقابهم، سار إلى بابل بأمر من الإله مردوك لإنقاذ المدينة من النقمة التي حلت بها. لذلك تقبل البابليون حكمه برضى. وهذا ما يعبر عنه نص باللغة الأكادية نُقش على أسطوانة طينية تعرف باسم "أسطوانة قورش" (٢٨).

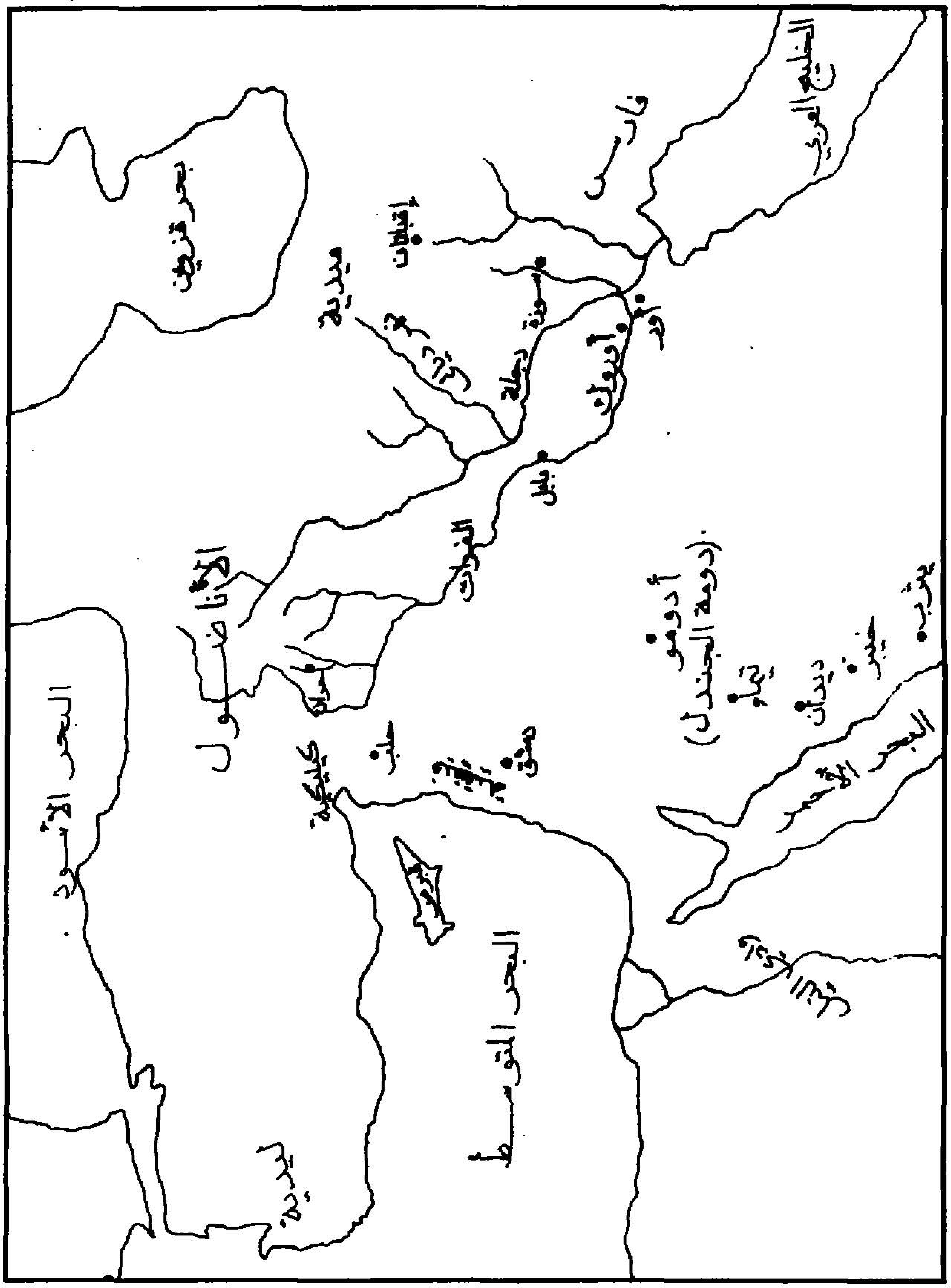
"عبادة مردوك ملك الآلهة محا من وجدانه (المقصود نابونيد) هو كان يفعل دائماً ما هو سيء لمدينته..... رعاياها أهلكهم جميعاً دون رحمة، لشكواهم غضب مردوك غضباً شديداً ... الآلهة الذين سكنوا فيهم غادروا أماكن سكناهم. جلبهم، على الرغم من غضبهم، إلى بابل. مردوك... إلى كل الأماكن التي مساكنها متداعية، وإلى سكان سومر وأكّاد الذين أصبحوا يشبهون الجثث عاد بوجدانه ووسع رحمة. فتش كل البلاد وفحص، وبحث عن حاكم عادل حسب ما يرغبه قلبه، أمسكه بيده: قورش ملك أنشان دعاه لحكم الكون ونطق باسمه. غوتيوم وكل الميدين أخضعهم تحت أقدامه. الناس من ذوي الرؤوس السوداء (المقصود سكان بلاد بابل) الذين قهرهم بيديه حفظهم بحق وعدالة. مردوك السيد الكبير الذي يعتني برعاياه نظر فرحاً إلى أعماله الطيبة وإلى قلبه العادل. أمره أن يذهب إلى مدينته بابل، وجعل الطريق إلى بابل يُشق أمامه. كصديق ذهب معه. قواته الكثيرة التي عددها مثل ماء النهر لا يقاس زحفت مدججة بالأسلحة برفقته. بدون قتال وبدون معركة جعله (مردوك) يدخل مدينته (مدينة مردوك) بابل. أنقذ بابل من الضيق. وسلمه ناتبونيد الملك الذي لم يعبده. سكان بابل جميعاً وكل بلاد سومر وأكّاد، أمراءً وولاة ركعوا أمامه (أي أمام قورش) وقبلوا قدميه، وفرحوا بتسلمه الملكية، وأضاءت وجوههم. السيد الذي عن طريق مساعدته

جعل الأموات أحياء وأبهج الجميع عوضاً عن الضيق والشر بايعوه بسرور وعبدوا اسمه.

أنا قورش ملك امبراطورية العالم. الملك الكبير، الملك القوي، ملك بابل، ملك سومر وأكّاد، ملك جهات العالم الأربع، ابن قمبيز الملك الكبير، ملك أنشان، حفيد قورش (الأول) الملك الكبير، ملك أنشان، سليل تايسبس Teispes الملك الكبير، ملك أنشان، النسل الأبدي للملكية، الذي أحب حكمه بيل (المقصود مردوك) ونابو (إله الكتابة والكتّاب)، والذي تمنيا لحكمه الملكي أن يُريح قلبيهما.

عندما دخلت سلمياً إلى بابل أقمت وسط تهليل وفرح مقر الحكم في قصر الحاكم. مردوك السيد الكبير لي القلب الواسع.... من بابل... يوماً بيوم اهتميت بعبادته. قواتي الكثيرة اخترقت بابل سلمياً. لم أدع أي مضايق في كل بلاد سومر وأكّاد. مدينة بابل وكل معابدها حافظت عليها جيداً. سكان بابل الذين، بعكس إرادة الآلهة نير لا يليق بهم... جعلتهم يرتاحون من عنائهم، ورفعت عنهم السخرة. سُرّ مردوك السيد الكبير من أعمالي الطيبة وباركني برحمة، أنا قورش الملك الذي عبده، وكذلك قمبيز ابني من صلبي، وكل قواتي. بخير وسرور مشينا أمامه. بناء على أمره العظيم جلب لي كل الملوك الذين يجلسون على عروش كل جهات العالم من البحر الأعلى وحتى البحر الأدنى، الذين يسكنون في جهات بعيدة، كل ملوك أمورو الذين يسكنون في خيام، جزيتهم الثقيلة، وقبّلوا قدميّ في بابل. من نينوى وآشور وسوزة وأكّاد وأشنونا وزمبان Zamban وميتورنو Meturnu ودير حتى منطقة غوتيوم، المدن التي على الطرف الآخر من دجلة، والتي بيوتها كانت متداعية منذ القدم، الآلهة المقيمة هناك أعدتها إلى أماكنها، وجعلتها تدخل مسكناً دائماً. كل سكانها جمعتهم وأعدتهم إلى أماكن سكناهم. وآلهة سومر وأكّاد التي جلبها نابونيد لإغضاب سيد الآلهة، بناءً على أمر مردوك السيد الكبير، جعلتها تتخذ في معابدها المكان الذي يُفرح قلبها".

على الرغم مما قد يبدو من مبالغة في هذه الكتابة، فإن الحياة اليومية في بلاد بابل سارت قدما في ظل الحكم الفارسي دون أي تغيير يذكر، وبخاصة في مجال العبادات والطقوس المحلية. ولم تطرأ أي تغييرات على الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. تشهد على ذلك الوثائق المكتشفة التي تعود إلى تلك الفترة.أما على الصعيد السياسي فإن سقوط بابل بيد الفرس كان نقطة تحول تاريخية هامة، ليس في تاريخ منطقة بلاد الرافدين فقط، بل في تاريخ المشرق العربي القديم ككل. إذ شكل بداية قرون طويلة من الخضوع للقوى الأجنبية المحتلة.



الشرق القديم في عهد الامبراطورية الكلدانية (القرن ٧-٦ ق.م)

ثبت المصادر والمراجع والحواشي

١- نابونيد أو نابونائيد Nabû – na`id اسم أكّادي يعني: "مُبجل نابو"، ونــــابو: هو إله الكتابة والكتّاب في بابل. ويدعى نابونيد عند الإغريق نـــــابونيدوس Nabonidos.

2- Herodot, **Historien**, 1- 74.

3- **Ibid**. 1- 77, 88.

4- Labat, R., in: Fischer Weltgeschichte 4, **Die Altorientalischen Reiche III Die Erste Hältte des I. Jahrtausends**, Frankfurt a.m. 1967, s. 103.

5- Röllig, W., **Erwägungen zu neuen Stelen König Nabonids**, in: Zeitschrift für Assyriologie, Neue Folge, Band 22 (Band 56), s. 236.

6- Schmökel, H., **Geschichte des Alten Vordersien**, Leiden 1957, s. 317; Von Soden, W., **Hersher im Alten Orient**, Berlin, Göttingen- Heidelberg 1954, s. 146.

7- Labate, R. **Op. Cit**., s. 103.

8- Schmökel, H., **Op. Cit**., s. 318.

9- Labat, R., **Op. Cit**., s. 105; Roux, G., **Ancient Iraq**, London, 1980. P. 3. 356.

10- Roux, G., **Op. Cit**., p. 355.

11- **Ibid**..

12- Röllig, **Op. Cit**,. s. 260.

١٣- إن أقدم كتابة يرد فيها اسم تيماء هي الكتابة المسمارية التي تعود إلى زمن الملك الآشوري نيجلات بيليصر الثالث (٧٤٥-٧٢٧ ق.م)، والتي وردت فيها أسماء المدن والقبائل العربية التي دفعت له الجزية، ومنها تيماء Tema. أنظر: صبحي أنور رشيد، العلاقات بين وادي الرافدين وتيماء، **دراسات في تاريخ الجزيرة العربية**، الكتاب الثاني، الرياض ١٩٨٤، بإشراف د. عبد الرحمن الأنصاري، ص٣٨٧.

١٤- المرجع السابق ص٣٨٧.

15- Röllig, W., **Op., cit.**, s., 244.

16- **Ibid.**, s. 224.

١٧- صبحي أنور رشيد، **المرجع المذكور**، ص٣٨٨.

18- Röllig, W., **Op. Cit.**, s. 245.

19- **Ibid.**, s. 246.

20- **Ibid.**, s. 251.

21- Labat, R., **Op. Cit.**, s. 109.

22- Röllig, W., **Op. Cit.**, s. 252.

23- Schmökel, H., **Op. Cit.**, s. 318.

أوروشليم Urushalem تسمية كنعانية قديمة لمدينة القدس، وتعني: "مدينة السلام" أو "مدينة (الإله) شليم (أو سليم). علماً أن الإله شليم هو إله الغروب عند الكنعانيين، انتشرت عبادته في فلسطين منذ القرن التاسع عشر قبل الميلاد. انظر: كتابنا: **تاريخ بلاد الرافدين**، دمشق ١٩٩١، ص١٢٠، هامش ٧٤.

24- Roux, G., **Op. Cit.**, p. 357.

25- **Ibid.,** **p.** 357; Borger, R., in: **Texte aus der Umwelt des alten Testaments**, Band I,

lieferung 4, Historisch – chronolagische Texte I, Guterloh 1984. s. 404.

٢٦- تذكر التوراة في **سفر دانيال**، **الأصحاح الخامس**، أسطورة عن موت بيـل شار أو صور مغايرة لما هو معروف من المصادر المسمارية.

27- Labat, R., **Op. Cit.**, s. 110; Burstein, S.M., **The Babyloniaca of Berossus**, Malibu 1978, p. 28.

28- Borger, R., **Op. Cit.**, s. 408 ff..

بحث جديد حول ملحمة جلجامش

بحث حول الرواية الأنموذج وفق أحدث الاكتشافات لنسخ من ملحمة سومر وأكاد الإنسانية الأولى حول الخلق والموت

ملحمة جلجامش

هذا بحث جديد حول ملحمة جلجامش بعد أن فكرت طويلاً كي أقوم بهذا العمل و قد بدأت أجمع الوثائق والتفاسير والتعليقات المبعثرة في عدد من الدوريات. وقد كان نقص دراسة عربية جامعية في مكتباتنا دافعاً لرغبتي كي أبدأ بالمشروع.

إن الدراسات الجامعية حول الملحمة معدومة، ولم أكن بعيداً عن هذا الوسط، وقد سألت نفسي لماذا لم أقم بهذا العمل من قبل ؟

على كل فات الوقت، وهاأنذا أقوم باكتشاف جديد، وهو أن تقديم بحث أولي ربما يتبعه نشر دراسة وترجمة رفيعة المستوى لجمهور القراء. وهذا بالنسبة لي عمل أصعب بكثير من عمل موجه للمتخصصين، ذلك أن الباحث أمام الباحث، يستطيع أن يدافع عن كثير من التفسيرات والترجمات في حقل الملاحظات، وهو أمر غير متيسر عند مخاطبة جمهور مثقف ولكن غير متخصص.

أولاً تتطلب الترجمة الأصلية مراجعة تامة للنص الأصلي، وفق الدراسات الجديدة وتواريخها، كذلك فإن الألواح المسمارية تشير إلى جوهر النص، بينما لا يتمكن الباحث الأجنبي من نقل موسيقاه الشعرية، بعكس الباحث العربي (١).

تطور ملحمة جلجامش :

إن النسخة المعتمد عليها في بحثنا عن ملحمة جلجامش الحالية هي الألواح المسمارية والمقالات المنشورة حتى بداية عام ١٩٩٨ (٢)، والترجمة هي تفسير.. إلى حد ما، وهي انعكاس لأسلوب المترجم، وحسه بالنص. إنني أقدم دراسة بالعربية،

وهذا ما يسهل عليّ إمكانية فهم القارئ للوسط الاجتماعي والثقافي، وإن قدر لي ذات يوم أن أنشر ترجمة كاملة لهذه الملحمة، فسيكون باستطاعتي أن أحافظ على بعض الموسيقى للتعبير الأكادي، بسبب قرب الإيقاع من نظيره العربي. كما أن حالة النص السيئة، ليست السبب الوحيد في غموضه، بل هناك كلمات غير مقروءة في سياقه.

الإطار الأدبي والاجتماعي:

تروي ملحمة جلجامش عن موت ملك بطل عظيم، في بلاد الرافدين القديمة. وهي غنية بالمغامرات والقتال ضد مخلوقات قوية إنسانية وإلهية في آن معاً، ولكن الرواية تتناول موضوع الحياة والهجرة، وتركز على العلاقات الإنسانية بما فيها من مشاعر الغربة والوحدة، والصداقة والحب، والضياع، والانتقام والندم، والخوف والنسيان والموت. وقد وضعت هذه العناصر الروائية في قالب أكادي قديم متميز، واستطاعت اليوم وعبر هوة من أربعة آلاف سنة ونيف تفصل القارئ الحديث عنها، أن تؤثر في أحاسيسه وتدفعه ليطرح تساؤلاته حول أصول الخيال الإنساني. ورغم علاقتها المباشرة بالحس الإنساني المعاصر، إلا أنها ظلت، و لوقت طويل، غير مقروءة إلا من قبل المتخصصين والباحثين الجامعيين، لأن فكرها صعب وعسير على الفهم، ويزيد من صعوبة فهمه، تهشم النص الفخاري وزوال كثير من السطور، مما يُقطع الرواية ويضّيع معنى كثير من الكلمات، زد على ذلك أن الترجمات الحالية المقدمة للجمهور لم تنذر القارئ بهذا الوضع، من جهة أخرى، فقد حصل تطور هام في الكشف والعثور على نصوص مسمارية جديدة. واكتشفت قطع أخرى، تم إدخالها في فجوات النصوص التي كانت مفقودة. وظهرت معاني كلمات كثيرة، كانت بالأمس غير مفهومة. وظهرت ترجمات أخرى منقحة في لغات أخرى. ولم يحدث هذا بالعربية ولذا فإننا نهدف ــ ذات يوم ــ إلى وضع ترجمة بالعربية على ضوء المتغيرات السابقة، وبقالب يسهل تناوله من قبل القارئ العام.

لقد عُرف نص ملحمة جلجامش للمرة الأولى في عصرنا الحديث منذ مئة وعشرين سنة تقريباً، وذلك بعيد فك رموز الكتابة المسمارية. وكانت النسخة المكتشفة

مكتوبة باللغة الأكادية التي تحولت إلى لهجتين هما البابلية والآشورية، وتميل لغة النص إلى اللهجة البابلية التقليدية، وتتألف الملحمة في وضعها الحالي من قرابة ألفين وتسعمائة سطر مكتوبة على أحد عشر لوحاً [٣]، وتمثل الألواح المكتشفة ثمانية إلى أثنتي عشرة نسخة من الملحمة، وقد وجد بعضها في مكتبة آشور بانيبال في مدينة نينوى عاصمة آشور، وتؤرخ في القرن السابع قبل الميلاد، و وجدت نسخ أخرى في شمال الفرات والدجلة، في مواقع آشور ونمرود وسلطان تب Sultantepe وجنوب النهرين العظيمين في مواقع أوروك (وهي مدينة أجداد جلجامش)، ورغم أن الفخار من أكثر المواد مقاومة لعوامل الطبيعة، إلا أن كثيراً من الألواح قد تعرض للكسر والتهشم. ونتيجة ذلك فإن نسبة تقدر بستين بالمئة من النص هي ما بقي لنا اليوم، وهناك بعض التعويض لهذا النقص من خلال المقاطع المكررة أو المتشابهة في النص.

هناك اكتشافات أثرية حديثة تدعو للاعتقاد أن النص الكامل للملحمة سيكون معروفاً بكامله في العقود القليلة القادمة. فقد اكتشف المنقبون العراقيون عام ١٩٨٦ في موقع سيبار Sippar (وسط العراق) مكتبة كاملة وبحالة جيدة تعود للقرن السادس قبل الميلاد، وتضم ألواحاً مسمارية أدبية كانت ما تزال على الرفوف. فقد تم العثور على " ملحمة أترا خاسيس " (قصة الطوفان) كاملة، وهناك أمل حقيقي بالعثور على نسخة كاملة من ملحمة جلجامش.

موجز عن رواية ملحمة جلجامش:

يبدأ اللوح الأول بكلام الراوي ثناءً ومديحاً على حكمة وصواب رأي جلجامش، وهو ملك قديم ذائع الصيت، وكان قد ترك أنصاباً خالدة تمثل إنجازاته وأعماله العظيمة، ويذكر الراوي أن الملحمة قد كتبها جلجامش بنفسه. وأن الألواح أو النصب التذكاري الذي كتب عليه مغامرته الملحمية، قد أودعها في أساس جدران مدينته أوروك، حيث ستبقى كي يقرأها من يشاء.

يوصف جلجامش أن ثلثيه من أصل وشكل إلهي، والثلث الآخر ذو شكل إنساني، وأنه غاية في الجمال والقوة. ومع ذلك فقد جار وظلم رجال ونساء أوروك في بعض الأوقات، فكان جواب الآلهة على ذلك أن خلقت له توأماً، أي نقيضاً ألا وهو أنكيدو Enkidu الإنسان البدائي، الذي ولد وترعرع في البراري بين الوحوش الضارية، وترك الحيوانات لصائديها. لقد اجتمعت هاتان الشخصيتان المناقضتان لتقوما بمغامرة ومواجهة تقليدية، هي صراع المدينة المحتضرة ضد الطبيعة، وكان جلجامش صياداً حضرياً، فعمد إلى تسليط غانية من أوروك كي تسلب أنكيدو قواه المنوية الحيوانية، فيتبنى أنكيدو طريق التحضر والمدنية بعد أن تهجره حيوانات الغابة. ويذهب بالطبع إلى أوروك، حيث أن عليه أن يواجه تحدي جلجامش. وبعد مشهد من القتال ينتصر فيه جلجامش، يعترف بتفوق هذا الأخير ويغدو البطلان المتقاتلان صديقين حميمين، ويشعران بصحبتهما الحقيقة للمرة الأولى. وبعد مضي قليل من الوقت، وقد صُقلت قوى أنكيدو ورقت طبيعته مع حياة المدينة، اقترح عليه جلجامش القيام بمغامرة خطيرة إلى غابات الأرز. وهناك سيقومان بذبح حارس الغابة المدعو خومبابا Humbaba المرعب، وبذلك يحصلان على سر غابة الأرز، ويحققان شهرة أبدية، وتهيأا للمغامرة وتسلحا بأسلحة خاصة، معتمدين على الحماية التي قطعها لهما إله الشمس (شمس). وقد اعترض سكان أوروك على المغامرة بشدة وكذلك مستشارو جلجامش وعقدت أمه الحزن والبكاء. ولكن لم يجد هذا كله في ثني البطلين عن تحقيق رغبتهما. وقد رأى جلجامش أحلاماً مخيفة ونذير شؤم في الأيام الستة الأولى، ورغم ذلك فقد قررا المغامرة. وعند وصولهما غابات الأرز، أراد أنكيدو العودة والعدول عن المغامرة، مدركاً خطورة ما هما مقدمان عليه، وقد حثهم إله الشمس على الإسراع ومواجهة خومبابا. وللأسف فإن القسم المتعلق بهذه المواجهة مهشم وغير مقروء.

يحاول أنكيدو، فيما يلي، إقناع جلجامش بقتله لأنهما قطعا أشجار الأرز، واقترح أن يصنع بأطوالها باباً لمعبد رئيس الآلهة من أجل تطيب خاطره، وبعد العودة

إلى أوروك، قربت الربة إشتار (المعروفة بـ عشتار بالعربية) الجميلة البطل جلجامش، وأرادت له الزواج منها. ولما كان يعرف المصير المشؤوم لعشاقها السابقين، فقد رفض بشدة عرضها، مما استجر عليه نقمتها وعداوتها. وأنزلت له السماء ثوراً مخيفاً لينزل العقاب دماراً بالمدينة، ولكن بفضل تعاضدهما، أي جلجامش وأنكيدو، تمكنا من ذبحه، وذعرت الآلهة من أعمال هذين البطلين وقتلهما حارس الأرز وثور السماء فقرروا أن يُعاقب أحدهما بالموت، وان يكون أنكيدو هو الضحية. لقد عانى أنكيدو من سكرات الموت طويلاً وقد أحاط به عزيزه جلجامش حتى النهاية. وتدفق عليه سيل ذكريات تجربتهما، ولقد أصيب جلجامش بالهلع لفقدان صاحبه، فصنع له نصباً تخليداً لذكرها، ولكن نهاية المصير الإنساني أصبحت الآن دون معنى في مواجهة شناعة الموت. ولهذا قرر جلجامش أن يثور ضد الموت، وراح يبحث عن سر الخلود، طالباً إياه من الإنسان الوحيد الذي أدركه، وهو أوتنبشتيم Utanapishtim الذي نجا من الطوفان. وبعد رحلة مليئة بالغدر والخيانة، حيث واجهته مخلوقات عجيبة وقوية حاولت منعه من الوصول إلى هدفه وتصميمه على إنقاذ صاحبه، عثر على أوتنبشتيم في مركبه، وعرض عليه أن يقوده في رحلة عبر مياه الموت. ثم سأله جلجامش عن كيفية وصوله إلى سر الخلود. ثم يروي أوتنبشتيم لجلجامش قصة الطوفان (مقتبسة من أسطورة رافدية أخرى) وشرح له كيف أنه وعائلته وحيواناته قد نجوا من الطوفان بفضل طاعتهم للإله، ولهذا فقد مُنحوا الخلود جزاء تقواهم وصلاحهم. لقد فشل جلجامش في اختيار إمكانية منحه سر الموت (أن يذهب دون أن ينام)، فتم استبعاده. وقد حثت زوجة أوتنبشتيم زوجها أن يهب جلجامش هدية سلوى وعزاء، حتى لا يعود إلى مدينته خالي الوفاض، فاستدعاه وكشف له عن سر " شجرة الحياة " أو نبتة الرجوع إلى الصبا، حيث يمكن له أن يموت ويعيش ثانية بفضل معرفته الجديدة، ولكنه يفقد النبتة بسبب ثعبان، ويتحتم عليه العودة إلى مدينته صفر اليدين، وقد طعن في السن ولم يعد هناك أمل بحياة حقيقية. وتصل نهاية رواية جلجامش إلى حيث بدأت بصورة مفاجئة، مرددة صدى كلمات اللوح الأول الذي بدأ هذه المأثرة العظيمة.

من جهة أخرى، يشير النص إلى أن جلجامش قد عثر على طريقة للخلود بعد كل هذا ولكنها محصورة بشكل جامد في أسوار مدينة أوروك وهي التي ستبقى وتخلد أكثر منه، هذا ويمكن أن نفهم سر سكان الرافدين وصراعهم ضد الموت، قد كان مقتصراً على أولئك الكهان المنغمسين في حياة الجمهور. ونفهم أن معرفة جلجامش نفسه، كما برزت في اللوح الملحمي الذي وضع في أساس جدار المدينة، هي التي ستبقى في الواقع، ولهذا فإن الأسطر الأخيرة من الملحمة قد عادت من جديد لتردد البداية وهي على بينة من ذلك. ولقد فهم حتى الوثنيون حكمة جلجامش في الحياة فراحوا ينشدون معرفته (٤). إذ هناك ثلاث نسخ مختلفة لملحمة جلجامش ألفت خلال ألف سنة. أما الألواح الأحد عشر (٥) المترجمة فهي الأفضل من حيث حفظها وكمالها، وتعود للألف الأول قبل الميلاد، وهي من آشور ونينوى ونمرود وسلطان ــ تب في العصر الآشوري الحديث، ومن بابل وأوروك في العصرين البابلي القديم والحديث.

لقد تبنيت المصطلح نسخة / رواية إنموذجية Standard Version (SV) لأن المحتوى ومستوى الإنشاء والتحرير قد غدا بحق متلائماً في مختلف العصور، حيث انتشرت الملحمة في معظم البلدان (٦)، وينسب الرواة الرافديون المتأخرون تأليف ملحمة جلجامش إلى شخصية تدعى سين لقيونيني Sinleqqiunninni الكاهن العالم في مدينة أوروك، الذي عاش في القرن الثالث عشر ق. م (٧) على الأرجح. وكما هو مألوف ومتواتر في الأدب الأكادي فإن المؤلفين يعتمدون على روايات سبق انتشارها و ترددها شفوياً، ومن ثم يبدعونها مجدداً، ويحبكونها لهدف جديد. فالرواية الأنموذج مستمدة من ملحمة أقدم لجلجامش، وكانت قد كتبت وألفت على شكل عدد من النسخ المتباينة.

إن بقايا الألواح البابلية القديمة مهشمة، ولكنها في غاية الأهمية، وهي تختلف عن الرواية الأنموذج في الأسلوب والمضمون حتى في الفصل الواحد. ويقع بين الاثنين بقايا كسر فخارية تعود إلى العصر البابلي الأوسط، ومصدرها متنوع، أي ليس

من بلاد الرافدين وحسب، بل من بلدان تبنت الكتابة المسمارية، وعبرت عن الملحمة بلغتها الأم، سواء أكان في الأناضول القديمة أو في سورية حيث تحدث الأقدمون لهجات متشابهة. فقد تُرجمت ملحمة جلجامش في الأناضول وكيفت للغة المجتمع الحوري (خوري Hurri) والحثي (خاتي Hati) [٨].

إن النص الأصلي لملحمة جلجامش المؤلفة في العصر البابلي القديم ليست عملاً خيالياً صرفاً، وليست مستقاة من أقاصيص شعبية قديمة وحسب. لقد عمد المؤلف إلى تخصيب الرواية البابلية القديمة بفراسته وأغراضه. وقد سبق للكاتب البابلي، أن قام بدوره، بمثل هذا العمل الاقتباسي الإبداعي، عندما كتب روايته بناء على رواية أدبية أقدم. ومن المعروف أن كاتب المدرسة الرافدية المتواترة. يستمد روايته من الأدب الشفوي الفطري بشكل مكثف، ويضع من خلاله عملاً أدبياً كبيراً، فقد حكى الأدب السومري مثلاً أقاصيص بطولية قصيرة عن جلجامش، لم تكن لتشكل فيما بينها حلقة متكاملة أو موضوعاً أساسياً واحداً مثل الخوف من الموت. يضاف إلى هذه الأقاصيص والحكايات الشعبية السومرية ما أدخله المؤلف البابلي من موضوعات مستمدة من مختلف الأساطير والروايات القديمة غير المتعلقة بجلجامش. وقد شرح لنا هذا الأدب السلفي لملحمة جلجامش، الاهتمامات الجوهرية للأدب المعروف آنذاك، كما كشف عن عوامل الإبداعات الأدبية. وتبين لنا المقارنة بين تلك المصادر المتباينة مع الملحمة الكاملة، قوة التحول والتبدل في الإبداع الفكري القديم.

الملاحم السومرية:

يعتقد أن الحكايات حول موت ملك مدينة أوروك جلجامش الشهير، قد انتشرت في عصره بالذات حوالي ٢٧٠٠ ق. م، ومن المرجح أن مأثرته قد كتبت في وقت لاحق ليس بالبعيد، ولكن لا توجد لدينا براهين أكيدة حتى الآن. علما بأن هناك ما يدعو لافتراض ذلك، بعد أن عثر خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة على عدد من النصوص في منطقة أبو صلابيخ المؤرخة في عصر فارة Fara حوالي ٢٥٠٠ ق. م، وتضمنت قطعة فخارية من قصة مغامرة لوالد جلجامش الذي كان يدعى لوجال بندا[٩]

لقد كتبت أقدم ملحمة عن جلجامش خلال عهد شلجي Shulgi من Lugalbanda سلالى أور الثالثة حوالي ٢٠٠٠ ق. م. الذي أعلن أنه سليل الآلهة وملوك أور القدماء، كي يدعم شرعية ملكه، وقد ورد في التراتيل التي كتبت لتمجيده أنه ابن نينسون Ninsun و لوجال بندا، ويعتبر نفسه أخاً وصديقاً لجلجامش، ويبدو أن أحد التراتيل يسرد حواراً بين شولجي وهذا الأخير، حيث يتغنى كل منهما بالآخر وبانتصاره وبشمائله، ومن المرجح أن شلجي قد أمر بكتابة الملحمة لتخليد أجداده، حيث عبّر عن طموحاته الملكية من خلالها. ولم تكتب لمجرد تسجيل الرواية الشفوية التقليدية وحسب، بل أنها لم تؤلف إلا بناء على أعمال أدبية تاريخية قديمة، حيث تذكر ملحمة لوجال بنداً من عصر فارا الموضوع الأساسي نفسه الذي ألف في عصر شلجي ــ الرحلة إلى الجبال ــ وتوجد اختلافات في القصة على ما يبدو.

على أية حال، لا يوجد الآن أي لوح من ألواح تلك الملاحم السومرية الذي يعود تأليفه إلى عصر سلالة أور الثالثة. وغالباً ما نقلت ونسخت على ألواح تعود إلى العصر البابلي القديم من قبل كتاب متمرنين. وفي كل مرة يستخدمون عدداً من النسخ المتباينة، التي تنتقل من دائرتهم إلى بقية المدن. ولكن هناك نسخ أكثر دقة، وأخرى تضمنت تفاصيل متناقضة أو مضخمة، وقد قمت بتلخيص المقاطع السومرية التي اكتشفت حتى الآن.

هناك ملحمة صغيرة تدعى " جلجامش و آجا " (١٠) وتتألف من مئة وخمسة عشر سطراً وتروي عن مجابهة أسطورية بين أجا صاحب مدينة كيش ابن أنميبار جيزي وجلجامش ملك أوروك، فقد بعث أجا بمندوبيه لفرض هيمنته، فيطرح جلجامش المسألة أمام الشيوخ الذين يرفضون المقاومة، ولكن الشباب (ذوي البنية القوية) يوافقون كي يتجنبوا الخدمة في جيش أجا.

وكان أنكيدو قد نظم الجيش وانضم إلى جانب جلجامش الذي تحول إلى " هالة مرعبة " كي يضمن النصر، وتضطرب مدينة أوروك على جدار المدينة، حيث يسأل آجا إذا كان ذلك الرجل سيده، فأجاب بالنفي، مضيفاً أن ظهور جلجامش سيؤدي إلى

أسر آجا. قوبل .هذا التحدي الوقح ببدء الصراع. ويصعد جلجامش " بهالته المرعبة " فوق الأسوار، ويخرج أنكيدو لملاقاة آجا الذي سأله ثانية إذا كان الرجل سيده، فرد عليه بالإيجاب، وما أن شعر بالخطر، حتى لحقت الهزيمة السريعة بجيشه، وأسر وهو وسط قواته. وكانت النهاية لا تخلو من الغرابة. فقد تذكر جلجامش أن آجا قد عفا عنه ذات مرة، وبما أنه أصبح الآن ذليلاً فقد أطلق سراحه.

يبد أن صدى الرواية الوحيدة والجلي في الملحمة الأكادية هو إستشارة الشيوخ والشباب في اللوحين الثاني والثالث. وكذلك رغبة جلجامش الأخلاقية بإطلاق سراح خوم بابا Humbaba المهزوم في اللوح الخامس.

وتعرف رواية " جلجامش وخوواوا (خوم بابا) " تحت عنوان آخر هو " جلجامش وغابة الأرز "، كما يعرف هذا العمل الأخير في نسختين مختلفتين تماماً. وتبلغ إحداهما مئتي سطرٍ والأخرى أربعة وثمانين سطراً.

هذه هي الملحمة مع نصوصها المتباينة التي وجدت في أربع مدن قديمة.

عندما يرى جلجامش أناساً عائمين في النهر، ينتابه إحساس بالخوف من الموت للمرة الأولى، ويتوقعه لنفسه، ويقترح على خادمه أنكيدو أن يقوما بحملة بطولية ضد خوواوا الشنيع، حارس غابة الأرز، الذي سيضمن له الخلود والبقاء.

ويجند لهذا الغرض العون الذي قدمه له إله الشمس، على صورة سبعة من الجن الذين سيقودون مركبه النهري ضد التيار إلى خوواوا. ومن ثم أختير خمسون رجل لمرافقته، بعد أن تم تحضير الأسلحة اللازمة، واجتازوا سبعة جبال خلال رحلتهما. وعندما يصلان إلى مسكن خوواوا في غابة الأرز، يقطع جلجامش شجرة أرز تلقائياً. وفي ثورة غضب يخلع خوواوا "هالته الحامية "، فيتحول جلجامش إلى عاجز ضعيف وتنتابه رؤيا وأحلام مرعبة. ويصف أحلامه هذه ــ في نسخة ثانية ــ ويحثه أنكيدو على الرحيل. ويروي هذا الأخير في نسخة أخرى أحلامه المرعبة، ويحاول أن يثني جلجامش عن الرحيل، ويخدع جلجامش خمبابا زاعماً أنه سيصير من

أتباعه ثم يجرده من سلاحه. ويرد في إحدى النسخ أنه قدم له هدايا ثمينة من الطعام والأحجار الكريمة لكل من هالاته السبع، ويصفد خمبابا بالأصفاد القاسية كالوحش، بعد أن خدع وجرد من قوته وسلاحه، وتأخذ جلجامش الرحمة به، ويرغب بإطلاق سراحه، وجعله حليفاً له، ولكن أنكيدو يعترض على ذلك، ويقتله في النهاية، ويضع رأسه في كيس ويقدمه إلى إنليل رئيس الآلهة، الذي يغضب ويلعنهما ويبتليهما بسبع بلاو لقتلهما الإله المكلف بحماية غابة الأرز، ومن ثم يعيد الصفات أو الهالات السبع إلى الطبيعة.

تشكل هذه الملحمة المضمون الأساسي للوحين الرابع والخامس من النسخة الأنموذج المعتمدة "جلجامش والثور السماوي" (ن .“Gilgamesh” in REA p 361).
ولم يبق من نص هذه الملحمة إلا النذر اليسير، ففي إحدى الألواح الرئيسة، لم يبق سوى مئة وأربعة وأربعين سطراً، بالإضافة إلى كسرتين صغيرتين، وجميع ما تبقى لا يشكل إلا قرابة نصف المعنى الحقيقي الكامل. إذ أن مطلع الملحمة وقسماً كبيراً من وسطها ونهايتها قد فقدت نتيجة تهشم النص برفضها السماح له أن يتولى أمر العدالة في معبدها، فلربما كان هذا من بين الأسباب التي جعلته ضدها. وتطلب الربة إنانا ثور السماء من والدها آنو Anu (إله السماء)، فيرفض في البداية، فتلجا إلى التهديد بالصراخ إلى جميع الآلهة في الكون، وبدّل آنو نواياه و وصايته على " الثور " وترسله إنانا إلى أوروك. وهنا نصل إلى نهاية مفقودة بسبب تهشم النص. هذا هو مصدر اللوح السادس من النسخة المعتمدة، ولم يكن هذا الفصل بكامله مذكوراً في الملحمة البابلية الأصلية القديمة غالباً، حيث يرد أن سبب موت أنكيدو هو اغتياله خمبابا وحسب، وليس ذبحه الثور، وقد سبق وكان هذا الفصل جزءاً من الملحمة في العصر البابلي الأوسط.

وهناك المقطوعة الملحمية، التي تدعى " جلجامش في العالم الآخر "، ولم يبق منها إلا النذر اليسير، أي حوالي مئة وخمسة وثلاثين سطراً، من أصل أربعمائة وخمسين ! وهناك بعض الأسطر المقروءة، من فصل " الموت المحزن " هذا، والتي

تترك صدى للموضوع الرئيس في الملحمة المتأخرة. ويذكر في أحد المقاطع : " يا إنليل الجبل العظيم، يا أب الآلهة.. إجعل من الملك هدفا لجلجامش، ولا تمنحه الحياة الأبدية ". ويذكر فيما يلي : " أنه مستلق على فراش الموت، غير قادر على النهوض " (١١) إضافة إلى هذه المقاطع، التي تتحدث عن جلجامش، تشير الملحمة الأكادية إلى بواعث الأدب السومري التقليدي غير المرتبطة أصلا به، ويبدو أن سيرة حياة أنكيدو القديمة (في اللوح الأول) قد صيغت من وحي أوصاف اقدم لحياة الإنسان الأولى، كما عثر عليها في نص سومري يدعى " لاخار Lahar وأشنان Ashnan "، حيث : " كان الإنسان في ذلك الزمن لا يعرف أكل الخبز ولا ارتداء الثياب. وكان الناس يتجولون وأجسادهم مستورة بالجلود، ويشربون مياه الحفر ". واقتبست قصة خلق أنكيدو بالطريقة ذاتها، أي من قبل الآلهة الأم (اللوح الأول)، ومن بعض أنماط التفكير السومري عن الخلق وعن نصوص أدبية لم تكتشف بعد (١٢) !.

قصة الطوفان وأوتنبشتيم Utanapishtim:

إضافة إلى النصوص السومرية المعروفة، تضم النسخة المعتمدة من ملحمة جلجامش جزءا من مؤلف آخر، لم ينوه عنه أصلا، وهو الأسطورة الأكادية المسماة " أسطورة أتراخاسيس Myth of Atrahasis ".

يسأل جلجامش أوتنبشتيم — في اللوح الحادي عشر — كيف يصل إلى الحياة الأبدية مثل الآلهة، وهو بكامل هيئتها الإنسانية العادية ؟ ثم يروي أوتنبشتيم " أمورا خفية وسرا إلهيا "، وقصة النجاة من الطوفان. هذه الرواية مأخوذة من " أسطورة أتراخاسيس " الطويلة التي ألفت حوالي ١٦٠٠ ق. م. وتتحدث عن خلق الإنسان، وعن محاولات متكررة للآلهة للقضاء على الإنسانية بسبب الصخب وتزايد السكان ! وعن الطوفان الأخير ونجاة أتراخاسيس وعائلته فقط. وتشير قصة أوتنبشتيم بوضوح إلى أن ملحمة جلجامش ليست إلا جزءا من ملحمة أطول. وهناك بناء قصصي طويل يثبت في النهاية أن الطوفان قد أهمل.. فعندما يشرع الراوي بسرد قصة الطوفان، تبدو وكأنها نزوة عابرة للآلهة :

" قلوبهم... دفعت الآلهة العظام إلى الحكم بعقوبة الطوفان ! ". ويلاحظ أن قصة أتنبشتيم قد سبق وكشف عن " سر الآلهة " في اللوح العاشر أي أن الآلهة قد أقرت حياة زمنية محددة لكل إنسان، وأقرت الموت اللا نهائي !!

ومن المؤكد أن النسخة الأصلية البابلية القديمة لملحمة جلجامش لا تتضمن سوى هذه الإشارات السريعة لقصة الطوفان التي لم تحفظ بصورة جيدة في النص الأصلي " لإسطورة أتراخاسيس ". ولم يتم إكمالها إلا من خلال ملحمة جلجامش (١٣).

وهناك مظهر آخر لصفات أتنبشتيم في النسخة المعتمدة لم يعثر عليه في أسطورة اتراخاسيس ألا وهو دوره كمناج للحكمة. وقد كان هذا دور سلفه الأولي في التقاليد السومرية، وقد عرف تحت اسمه السومري زيوسدرا Ziusudra كمانح للحياة الأبدية، وكذلك الموت كمصير لبقية البشر : " إيتانا (Etana) الملك... الرجل الذي صعد إلى السموات.. مثل زيوسدرا يبحث عن الحياة... " وأخيراً فإن " الموت هو نصيب البشر " (١٤).

خلاصة.. إن من الواضح أن مؤلف ملحمة جلجامش قد كان مدرسياً غارقاً في كتابة التراث السومري الأكادي.

جلجامش والتاريخ :

مامن شك في أن جلجامش قد كان شخصية تاريخية، وحكم مدينة أوروك الواقعة جنوبي العراق، في زمن السلالة الباكرة الثانية حوالي ٢٧٠٠ – ٢٥٠٠ ق. م. ولكن لا توجد كتابات ملكية معروفة تؤكد وجوده مباشرة، وهناك شخصية واحدة قد تم التعرف عليها في الملحمة وذكرت في كتابات أخرى معاصرة. وتذكر الملحمة السومرية " جلجامش وآجا Agga " التي تعود إلى وقت مبكر، وقوع حرب بين جلجامش ملك أوروك وآجا ملك مدينة كيش وابن إنمبار إجيزي، وهذه الشخصية الأخيرة معروفة تاريخياً من خلال كتابات معاصرة، ولربما أن المسألة هي مسألة وقت وحظ كي يصل الآثاريون إلى اكتشاف كتابات معاصرة لجلجامش.

كان أصل الاسم بالسومرية بلجامش Bilgamesh وكان أقدم كتابة له بحرف الجيم المخففة، قد ورد في نص تنبئي بابلي قديم، وتعتبر الآن صيغة جلجامش معتمدة ومتفق عليها منذ وقت طويل. ويتماثل الإسم في هذه الصيغة مع أسماء أعلام حقيقية، تعود إلى عهد السلالات الباكرة. وربما كان معناها اللغوي " شيخ الشباب " (١٥) ولأن هذا المعنى للاسم لا يناسب طفلاً عند الولادة، فمن المتوقع أنه قد أعطى لحظة التتويج، بعد الاستيلاء على السلطة. وقد ورد أقدم ذكر للاسم في لائحة أسماء الآلهة وتؤرخ في نهاية عهد السلالة الباكرة الثانية، حيث أن جلجامش المؤله سيتلاقى مستقبلاً مع لوجال بندا Lugalbanda المؤله بدوره. وبعد فترة وجيزة من بدء عبادة الاسلاف وتأليه العظام قل أن يُعثر على اسم جلجامش كجزء من أسماء العلم السومرية أو الأكادية، وخاصة في نصوص سوز Susa وعيلام Elam. وقد كان لوجال بندا وزوجته نينسون Ninsun والدي جلجامش طبقاً لما ورد في النصوص الأدبية التقليدية. من جهة أخرى، إن قائمة أسماء ملوك السومريين الباكرين قد سبقت لوجال بندا على جلجامش شخصية أسمها " ليللو المقدس Lillu كاهن كولابا Kulaba الأعلى". ويظن أن هذا الوصف له علاقة بما جاء في الأسطورة من وصف جلجلمش بأن ثلثيه من أصل إلهي. وتذكر النصوص إبناً لجلجامش يدعى أورلوجال Urlugal أو أورولونجال Urnungal وإبناً بكراً يدعى أودل كلاماً Udulkalama هذا ولم يرد ذكر أي منهما في الملحمة، كما أسلفنا.

لقد دعي جلجامش في مختلف النصوص الأدبية باللقب مولى وسيد والسيد الأعلى وسيد كولابا، وكولابا هذه هو اسم الحي الذي تقع فيه الزقورة في أوروك *، وقد نُسب قسم كبير من امتداد الزقورة على طول جدار أوروك إلى جلجامش بصورة تقليدية، بيد أن أقدم كتابة نقشية، تعلن أن جلجامش قد بنى جدار أوروك، تؤرخ على أبعد تقدير زمن الملك أنام Anam، في المدينة نفسها حوالي ١٨٠٠ ق. م فقط.

وقد كان الإنجاز الرئيس في عهد جلجامش، كما روي زمن سلالة أور الثالثة المتأخرة هو انتصاره على ملك كيش حيث أن جلجامش : " قد استولى على الملك من

مدينة كيش حتى أوروك ". فقد كان دليل التفوق والسيادة في بلاد سومر وأكاد وتذكر لائحة ملوك سومر هذا التبديل بأسلوبها المقتضب : " لقد ضربت كيش بالسلاح، وأقتيد ملكها إلى (الربة) إنانا Enanna في (معبد أوروك) ".

وبذلت التقدمات والأضاحي إلى جلجامش كسلف مقدس ومؤله وبطل من العصور السلالية الأولى حتى عصر سلالة أور الثالثة، ولا نعلم بالنتيجة شيئا مفصلا حول هذا التأليه والتقديس. ونعلم من جهة أخرى، أهمية ارتباط الملك شولجي فيما بعد (أور الثالثة) الشديد بمدينة أوروك فلعله هو الذي أمر بتبني هذه الملحمة السومرية وبطلها جلجامش، ومن ثم اضمحل ذكر جلجامش وتقديسه بزوال الدعم الملكي، ولعل هذا الإهمال لذكراه قد ألهب المشاعر ثانية لنهوض حركة إحياء لقصة جلجامش وكتابتها في العصر البابلي القديم.

وقد عثر جلجامش (١٦) ــ من الناحية الأدبية الوهمية ــ على الشهرة والخلود، اللذين بحث عنهما عبثا، وكان كلما ابتعد عنهما، صارا جزءا من هويته التاريخية !

أثر الملحمة في الثقافة القديمة العربية والعالمية :

من الواضح أن الملحمة كانت معروفة في العصور القديمة خارج بلاد سومر وأكاد، وقد عرفت في الأناضول وسورية وفلسطين في أواخر الألف الثاني ق. م. وقد كانت معروفة لدى أولئك القلة من المثقفين، الذين يجيدون قراءة وكتابة الخط المسماري، هذا ولم تكن صفات الملحمة الروائية والإنسانية أنموذجا أو مثلا سائرا في اللغة الأكادية التقليدية، ولم يدع أي ملك أنه حكيم ونبيل وقوي مثل شخصية جلجامش، ولم يأت أحد على ذكره، أو ذكر أنكيدو كمثال على الصداقة والود، ولا نعني بما تقدم أن الملحمة لم تكن معروفة إطلاقا خارج دائرة بعض الكتاب بل التنويه أن أثر الملحمة في الإنتاج الأدبي العام كان محدودا، ومقتصرا على إشارات وردت في بعض النصوص المدرسية ذات الصفة الدينية التنبؤية، أو ذات الطابع السياسي الدعائي، أو بعض المشخصات الفنية.

وقد نشرت عام ١٩٥٧ وثيقة بالمسمارية عرفت على أنها " رسالة من جلجامش، الملك القوي، من لا خصم له ! " مرسلة إلى ملك (تهشم اسمه وكذلك اسم المدينة) حيث تشير للمرة الثانية، إلى طلب كان الملك، قد أرسل بموجبه أعدادا من الحيوانات وكميات من الأغذية والمعادن والأحجار الثمينة إلى " جلجامش " من أجل بناء لـ " صديقي أنكيدو "، كما تذكر الرسالة، وقد عثر على ثلاث نسخ من هذه الرسالة الهامة والغامضة نوعا ما في سلطان تب جنوب شرق تركية ـ قرب الحدود السورية المعاصرة ـ وتعود إلى العهد الآشوري الحديث وقد كتبها ناسخ القصر الأشوري في شمال سورية والعراق. وتتضمن الرسالة إشارات إلى نصوص تقليدية ملحمية، وتشير إلى لائحة الملوك السومريين ونصوص نذرية، و ربما تشير إلى مقطع سياسي رمزي أو هجوي.

إن مثل هذه الرسائل الخيالية التصويرية الموجهة من قبل آلهة أو نبلاء، هي ميزة أدبية أكادية، ولكنها لا تتضمن شيئا عن التاريخ أو عن ملحمة جلجامش، بل تكشف عن قوة وحيوية هذا الأخير، حيث لا ترجع لأبعد من الألف الأول ق. م (١٧). من جهة أخرى، لا نعثر على صدى هام، لهذه الملحمة الشهيرة في الأعمال الفنية (١٨)، بينما عثر على وصف خمبابا، الذي يعكس وظيفته كجني حام، أكثر مما يدل على دوره الخاص في ملحمة جلجامش، ولكن المشهد الوحيد الذي يمكن أن يتطابق مع عمل فني أكيد ومتكرر، هو مشهد مقتل خمبابا من قبل جلجامش وأنكيدو (اللوح الخامس)، وقد ظهر هذا على عدد من الأختام الأسطوانية البابلية القديمة والقطع الخزفية التزيينة والبروزات الحجرية منذ القرن الخامس عشر إلى الخامس ق. م

ونرى خومبابا جاثيا على ركبتيه في هذا المشهد الأساسي، في حين يقف جلجامش إلى اليسار دافعا بخنجره نحو رقبته. ومن جهة اليمين يبدو أنكيدو وقد أمسك بخومبابا شاهرا سلاحه وهو البلطة، وقد مثل مشهد مقتل ثور السماء فنيا على قليل من الأختام الأسطوانية، منذ منتصف الألف الثاني حتى القرن السابع ق. م. ونرى ثور السماء على هيئة ثور مجنح. وكما رأينا في مشهد مقتل خومبابا، فقد وقف

جلجامش إلى اليسار ممسكا بثور السماء دافعا بخنجره نحو رقبته، بينما وقف أنكيدو يمينا وقد أمسك به من جناحه أو ذيله.

مصير جلجامش:

تؤرخ القطع المسمارية المتأخرة من الملحمة في القرن الأول ق. م. ومع توقف استخدام الكتابة المسمارية وتراثها الذي حملته، فقد آلت ملحمة جلجامش إلى النيسان. ولم تتم ترجمة الأدب الأكادي إلى أية لغة معاصرة في وقت مبكر. وقد اهتم بعض الأغريق الهلنستيين في وقت متأخر بتاريخ بلاد الرافدين القديم (ميزوبوتاميا Mesopotamia) وبصيغته البدئية الأولى. ومثال ذلك بيروسوس Berossus برحوشا الكاهن البابلي وربما عالم فلكي في بلاد أنطيوخوس Antiochos الأول ٢٨٠ - ٢٦١ ق. م. وقد كتب بالإغريقية عن " تاريخ السموات و (الأرض)، والبحر والخلق والملوك وأعمالهم "، ومع أنه استخدم وثائق مسمارية أصلية (قوائم الملوك والاساطير والحوليات إلخ ....) كمصادر لكتاباته، إلا أنه لم يقدمها بذاتها، بل قدم محتواها التاريخي مختصرا ومحبوكا في قصة وصفية، ولم يحظ جلجامش على أكثر من ذكر لاسمه التقليدي، وحكمه الطويل الأمد، وربما بعض الملاحظات المختصرة عن أعماله [١٩]، ولكن ما هو أكثر إثارة وغموضا هو غياب الإشارات إلى جلجامش في الأدب الآرامي في الألف الأول ق. م، رغم أن نظام الكتابة المسمارية وأدبها كانا معروفين جيدا في هذه المناطق، في أواخر الألف الثاني، وكان الأموريون يمثلون أغلبية السكان وكانت اللغة الأكادية قد أصبحت عالمية ولغة الحذق السياسي (الدبلوماسية) في القرن الرابع عشر ق. م. وأستخدمت في قصور الحكام وبلاطاتهم، وكذلك في المدارس مع برامج كتابية تقليدية، وقد عثر على قطعة من ملحمة جلجامش (اللوح السابع المتعلق بموت أنكيدو ربما كانت تمرينا كتابيا لأحد التلاميذ) في مجدو Magiddo في بلاد الأموريين الفلسطينية، وأخرى في إيمار Emar في سورية الأمورية.

وهناك إشارات في (التوراة) إلى شخصيات أخرى وموضوعات مقتبسة في النهاية من مصادر أكادية، وأكثر تلك الموضوعات شهرة هو قصة الطوفان، إلا أن جلجامش لم يذكر فيها [٢٠]، بينما هناك احتمال لوجود إشارتين لهذا الاسم في مصادر غير مسمارية [٢١] حيث عثر على مخطوطات البحر الميت التي تعود إلى القرن الأول ق. م. ومن ضمنها كتاب العمالقة، في موقع قمران Qumran الذي تضمن اسمي العملاقين جلجميس/ ش Glgmys/ sh وخوببش Hwbbsh ولكنهما لا يردان في سياق نص مفهوم، وهذا ما يدعو للتأمل والتروي في أمر ما إذا كانا جلجامش وخمبابا لاحقاً، وقد أصبح كتاب العمالقة معروفاً جيداً كجزء من إنتاج الأدب الزنديق، وقد ترجم إلى كثير من اللغات في آسية، وقد حفظت قطعة من العصر الفارسي الأوسط اسم عملاق يظن أنه خومبابا.

ويبقى أن نشير إلى ذكر آخر لاسم يشك بعلاقته بجلجامش، في نص غير مسماري.

ففي القرن السابع الميلادي كتب ثيودور البرقوني Thedor Barqoni وهو مسيحي نسطوري، بالآرامية ــ السريانية، نصوصاً بقصد التعّليم الديني، حيث يرد بين أسماء الملوك من بعد الطوفان اسم جنماجوس Ganmagos، وقد اقترح بعض المتخصصين دونما برهان أن تكون هذه الشخصية جلجامش. فإذا كان هذا صحيحاً فيكون آخر ذكر ورد في النصوص الأدبية الأكادية المسمارية التي تعود للقرن التاسع ق. م.

موجز عن محتوى اللوح الأول :

تفتتح الملحمة بمشهد تمهيدي، يشير إلى الوسط الذي رويت فيه قصة جلجامش.

يظهر الراوي وهو الدليل الذي يقود الزائرين في مدينة أوروك مخاطباً إياهم و هو يتجول معهم متباهياً بتلك الشخصية ذات الحكمة العميقة والتي " خَبرت جميع

الأشياء " وتعلمت أسرار الآلهة منذ زمن " ما قبل الطوفان ". ويحث الراوي مرافقيه على التمعن في الإنجازات والعمارات التي حققها ذلك الملك العظيم : ألا وهي معبد آنو Anu وعشتار الذي لا مثيل له، وكذلك السور الحصين الذي يطوق المدينة وأطرافها الواسعة، والكتابات اللازوردية المدفونة في أساس السور من أجل الأجيال القادمة، آلا وهي نصوص ملحمة جلجامش.

ويشرع النص بأنشودة رجاء وتوسل لجلجامش الشهم الجميل سليل الآلهة والبشر.. ولكن تهشم النص يمنع استمرار الرواية، وعندما يتوضح الكلام من جديد يفهم منه أن جلجامش قد كان ظالماً الرجال والصبايا في أوروك، بطريقة غير واضحة تماماً.

ولكن ربما كان هذا بسبب إجباره الرجال على تحدي مظاهر القوة، بلا أمل. واستحواذ بعض المزايا على النساء. ولما بلغ رب الأرباب التماسات الفرج والمدد، فقد عمدت ربة الأرباب إلى خلق منافس يتحدى جلجامش، فكان أنكيدو البدوي البدائي، الذي جبل مع الطبيعة في آن معاً، وشرع هذان الكائنان الأسطوريان المتناقضان، جلجامش الإلهي وأنكيدو الطبيعي، بصراع تقليدي هو الحضارة ضد الطبيعة. وكان صائد "أو راعٍ" للحيوانات قد قرر أن يحرر أنكيدو، الذي كان بدروه قد أعتق جميع الحيوانات البرية التي وقعت في شركه. وينصح جلجامش الصائد أو الراعي أن يأخذ عاهرة المعبد إلى أنكيدو، وهو في البراري، وبعد مواقعة جنسية، يُنبذ أنكيدو من عالم الطبيعة ولم يطل الأمر حتى ينال الصائد ذات المصير. ويقبل أنكيدو إيحاء العاهرة المقدسة بالذهاب إلى أوروك، أملاً بلقاء جلجامش، وأن يتمكن من وضع حد لعسفه وجوره. ويرى جلجامش حلمين في هذه الأثناء، وتفسرهما أمه بوصول منافس له أولاً ومن ثم سيغدو صديقه الحميم.

إن نص النسخة الأنموذج من اللوح الأول كامل غالباً خلال الأسطر الأولى وبضع أسطر أُخر، ومع أن اللوح الأول من النسخة البابلية القديمة غير موجود، فإننا نعلم أنه يبدأ من السطر الثامن والعشرين بتسبيحة حمد وثناء ملكية تقليدية. لقد اضيفت

الأسطر الافتتاحية للراوي من قبل مؤلف متأخر، أراد أن يعلم قيماً مختلفة تمامـــاً، لا تعظم مغامرة جلجامش وحسب، بل تعظم تفهمه وإنجازاته الإنسانية.

اللوح الأول

١ هو الذي شاهد كل شيء، أريد أن تعلم (؟) البلاد عنه. أريد أن
أنبئ (؟) عنه.. ذلك الذي جرب جميع الأشياء،
... شبيه ...
لقد منحه أنو المعرفة كلها.
عرف السر واكتشف الغيب،
وحمل نبأ (الزمن) قبل الطوفان.
ذهب في رحلة طويلة، دافعاً بنفسه إلى الهلاك،
ولكنه.. كان قد حُمل إلى السلام.
ونقش على نصب حجري كل معاناته.
ثم بنى سور أوروك الحامية،
وسور مبعد إنانا الطاهرة، والمعبد المقدس.
أنظر إلى أسوارها تلمع كالنحاس (؟)،
وتفقدها من الداخل، فأشباهها غير موجودة !
واقبض على أعتاب أبوابها الحجرية، فإنها تعود لأزمان غابرة !
اذهب واقترب من معبد إنانا... بيت عشتار،
فما من ملك ولا إنسان بنى نظيرها !

١٧ وارتق أسوار أوروك وطف حولها،
وتفحص أساساتها جيداً، وصناعة طوبها،
أولم تبنى من الطوب المشوي في الآتون !

أولم يرسم الحكماء السبعة مخططاتها !

طول المدينة فرسخ وحقول نخلها فرسخ، وغورها فرسخ،

والفسحة (؟) المفتوحة لمعبد عشتار ثلاثة فراسخ، والفسحة (؟) المفتوحة لـــ أوروك محاطة (بالسور).

٢٣ أوجد علبة اللوح النحاسية،

افتح الـــ... قبضتها البرونزية،

وفك مغلاق ثغرتها السرية.

خذ اللوح اللازوردي المكتوب واقرأ

كيف ذهب جلجامش عبر كل الصعاب.

جلجامـــــش

٢٨ الأسمى بين كل الملوك، الوقور في مظهره.

هو البطل، مولود أوروك، الثور البري الجامح.

ومشى القائد في المقدمة وفي المؤخرة معززا بأنصاره.

المدافع عن شعبه بشباك قوية.

إنه كموج الطوف الهائج، يدمر حتى الأسوار الحجرية،

سليل لوجال بندا، جلجامش القوي الكامل،

ابن البقرة المهيبة ريمات ـ نينسون، ... جلجامش الرهيب الكامل.

هو الذي فتح الممرات الجبلية،

وهو الذي فجر الينابيع في تخوم الجبال.

وهو الذي مخر اليم والمحيطات الواسعة إلى الشمس المشرقة.

وهو الذي جاب أطراف العالم بحثا عن الحياة.

وهو الذي كان قد نال منه أوتنبشتيم القوي النائي البعيد.

وهو الذي رمم المعابد (أو: المدن) التي خربها الطوفان.. مـــن أجـــل تكـــاثر الإنسان.

من ذا الذي يشبهه بجلاله.

من يستطيع أن يقول مثله : " أنا ملك ! ".

وهو الذي كان اسمه جلجامش عند ولادته.

إن الربة العظيمة (أوروو) قد حددت شكل جسمه ... وجعلته وسيما، و أجمل البشر... إنه كامل ...

...

ومشى حول أسوار أوروك،

وجعل نفسه قويا كالثور البري، ورفع راسه (فوق الجميع).

ما من عدو يستطيع أن يرفع سلاحا ضده.

ويقف أنصاره (على أهبة الاستعداد) منتظرين (أوامره).

ويتعاظم قلق الناس في أوروك خوفا من (الحرب) ...

لأن جلجامش لن يترك ولدا لأبيه،

يتغطرس ليل نهار

(تبدو الأسطر التالية كأنشودة شعر لسكان أوروك المضطهدين)

هل جلجامش راعي مدينة أوروك،

جسور رفيع عارف فطين ...

جلجامش لن يترك بتولا لأمها !

<u>٦٣</u> وباتت الآلهة تسمع شكاوي بنات المحاربين وعرائس الشباب،

وتضرعت آلهة السماء إلى سيد أوروك (آنو Anu) :

" أخلقت حقا ثورا وحشيا قويا رافع الرأس !

وما من خصم يجرؤ على رفع السلاح في وجهه،

وأتباعه واقفون (على استعداد)، منتظرين (إشارة؟) منه،

لم يترك جلجامش ولداً لأبيه،
إنه ! يتغطرس ليل نهار ...
هل هو راعي مدينة أوروك،
هل هو راعيهم ...
جسور رفيع عارف فطين ؟
جلجامش لن يترك بتولاً لأمها (؟) "

إنكيدو

٧٥ وصار آنو يسمع شكاوي بنات المحاربين وعرائس الشباب،
وصرخت (الآلهة) للربة أرورو : " أهذا أنت يا أرورو التي خلقت الإنسان (أو جلجامش !).
والآن اخلقي له ذكرا ....
واجعليه نظير قلب (جلجامش) الهائج.
وليكن كل واحد نداً للآخر لعل أوروك تعيش بسلام ! "

٨٣ وعندما سمعت أرورو هذا جعلت من نفسها " ذكر " آنو.
وغسلت أرورو يديها، وقبضت على بعض الصلصال، وذرته في البرية.
فقد خلقت إنكيدو البطل في البرية،
كان مولود الصمت الذي مُنح القوة في نينورتا.
وكان جسمه مغطى بالشعر الأشعث.

* إن الجذر الأكادي " ذكر " يؤدي المعاني العربية نفسها وهـــي الكـــلام والامـــر والطلـــب والجواب و التكرار، ولكن أي منها لا يؤدي معنى مقبولا في هذا المقطع الشعري وربمـــا كان المقصود أن إنكيدو قد كان شهاباً أو نيزك الإله آنو، كما سيرد فيما بعد فـــي اللـــوح الأول.

وكان شعر رأسه طويلا مثل الأنثى،
وتموجت خصلات شعره بغزارة مثل اشنان [١].
ولم يكن يعرف بشرا ولا أحياء مستقرين،
وكان يلبس ثوبا مثل سوموكان [٢].
وكان يأكل العشب مع الغزلان،
وكان يتدافع مع الحيوانات أمام حوض السقاية،
ويروي ظمأه من (بركة) الماء مثل الحيوانات.

الراعي والغانيـة

<u>٩٤</u> *وكان هناك راع [٣] بغيض :*
وتقابلا حول بركة الماء،
في اليوم الأول، ثم في الثاني ثم في الثالث،
تقابلا حول بركة الماء،
عند رؤيته، أصبح وجه الراعي عابسا وخائفا،
ومن ثم عاد (إنكيدو) هو و حيواناته إلى المبيت ؟
كان عنيفا وخائفا رغم أنه يبدو هادئا.
لقد خفق قلبه بعنف وتلاشت ألوان وجهه.
كان تعيسا حتى الأعماق.
وبدا وجهه كمن قطع رحلة طويلة.

---

[١] إشنان هي ربة الحبوب وكانت تصور بشعر مموج مزين بالحبوب.

[٢] كان سوموكان رب الحيوانات الوحشية. وكان إنكيدو يرتدي جلود الحيوانات.

[٣] غالبا ما ترجمت بصياد ولكن راعي ربما تفيد المعنى بصورة أفضل.

١٠٤ وتوجه الراعي إلى أبيه قائلا :
" أبتاه ... جاء صاحب من الجبال.
إنه أقوى من في البلاد،
عزمه قوي كنيزك آنو ! [١]
يذهب إلى الجبال على الدوام
ويتدافع مع الحيوانات أمام مورد الماء على الدوام،
ويثبت قدماه قرب مورد الماء على الدوام،
لقد كنت خائفا، فلم أخرج إليه.
لقد سد جميع الحفر التي حفرتها
ونزع جميع شراكي التي نصبتها،
وأفلت من قبضتي الحيوانات الوحشية.
ولم يدعني أتم جولاتي في البرية.

١١٦ وتحدث والد الراعي إليه وقال :
" بني ... يعيش هناك في أوروك رجل يدعى جلجامش .
ما من قوي مثله،
إنه قوي كنيزك آنو.
اذهب، توجه إلى أوروك،
أخبر جلجامش عن هذا الرجل القوي.
ربما سيعطيك الغانية شمخات، خذها معك.
وستقهر المرأة صاحبنا كما لو كانت قوية ؟
عندما تشرب الحيوانات من مورد الماء
خذها إلى هناك، وارفع طرف ثوبها واعرض جنسها،

---

[١] الجملة الأكادية هي (كسروشا آنو Kisru ša Anu) أي نيزك أو شهاب آنو.

عندما يراها فسينجذب لها ويبقى بقربها،
وستبتعد عنه حيواناته التي تربو معه في البرية. "

١٢٨ لقد أخذ بنصيحة أبيه.
وتوجه الراعي إلى أوروك.
وأقام فيها بعد رحلته،
وأخبر جلجامش :
" هناك أحد الأصحاب الذين قدموا من الجبال ــ
إنه أقوى من في البلاد،
يذهب إلى الجبال على الدوام
ويتدافع مع الحيوانات أمام مورد الماء
ويثبت قدماه أمام مورد الماء على الدوام.
لقد كنت خائفا، فلم أخرج إليه.
لقد سد جميع الحفر التي حفرتها،
ونزع شراكي التي نصبتها
وأفلت من قبضتي الحيوانات الوحشية.
ولم يدعني أتم جولاتي في البرية ! "

١٤٣ وقال جلجامش للراعي :
" اذهب أيها الراعي، أحضر الغانية شمخات معك.
وعندما تشرب الحيوانات من مورد الماء
خذها إلى هناك، وارفع طرف ثوبها واعرض جنسها.
وعندما يراها فسينجذب إليها ويبقى بقربها،
وستبتعد عنه حيواناته التي تربو معه في البرية ".

الغانية

وذهب الراعي، وأحضر معه الغانية شمخات.
وبدأ الرحلة عبر طريق مباشر.
و وصلا إلى المكان المحدد في اليوم الثالث،
وجلس الراعي والغانية في أماكنهما (؟).
وجلسا قبالة مورد الماء في اليوم الأول والثاني.
و وصلت الحيوانات وشربت من مورد الماء،
و وصلت البرية و روت ظمأها بالماء.
ومن بعد، فإن إنكيدو ابن الجبال،
الذي يأكل الأعشاب مع الغزلان،
جاء ليشرب من مورد الماء مع الحيوانات،
وروي ظمأه بالماء مع الوحوش البرية.

١٦٠ من ثم رأته شمخات ــ الصاحب البدائي،
المتوحش القادم من وسط البرية !
إنه هو، شمخات ! أطلقي أسلحتك الفتاكة،
أعرضي جنسك وسيقع في شهوتك.
لا تترددي ــ خذي عزمه !
عندما سيراك فسينجذب إليك.
ارفعي ثوبك كي يضطجع فوقك،
وأدي مهمة الأنثى لهذا البدائي !
وستبتعد عنه حيواناته التي تربو في بريته،
وسيئن شهوة لك "

١٧٠ وفتحت شمخات صدرها، وعرضت له فرجها، فأخذها بشهوتها.
ولم تكن مترددة، فأخذت منه عزمه.
لقد رفعت ثوبها، و اضطجع فوقها،
وأدت لهذا البدائي واجبها الأنثوي.
وكان يئن شهوة لها.
وبقي إنكيدو مستيقظاً سبعة أيام وسبع ليال.
ومارس الجنس مع الغانية
حتى شبع من فتنتها.
ولكن عندما التفت إلى حيواناته،
فقد كانت الغزلان قد رأت أنكيدو وابتعدت،
وابتعدت الحيوانات الوحشية عن جسده.

١٨١ واستنفذ إنكيدو طاقة جسده بالكامل ؟
وصارت ركبتاه اللتان سيجري بهما خلف حيواناته قاسيتين،
صار إنكيدو ضعيفاً، ولم يعد يركض كالسابق.
ثم جر نفسه، بعد أن بدأ يفهم ما يدور.
واقترب وجلس عند قدمي الغانية،
محدقاً في وجهها، وأذناه متنبهتان لكلام الغانية.

١٨٧ وقالت الغانية لإنكيدو :
" إنك جميل (٢) وقد غدوت كإله.
لماذا تبقى في البرية تعدو خلف الحيوانات الوحشية ؟
تعال. دعني أصحبك إلى ميناء أروك،
إلى المعبد المقدس، مقام آنو وإشتار / عشتار.
إلى مقام جلجامش الذي بلغ الحكمة والكمال،

ولكنه يختال بقوته أمام الناس كثور متوحش. "

إلى أوروك

١٩٤ فكان أن لاقى استحساناً في نفسه ما كانت تردد على مسامعه.

وبعد أن أدرك نفسه، راح ينشد صديقاً.

وقال إنكيدو للغانية :

" أقبلي، يا شمخات، خذيني معك بعيداً

إلى حرمة المعبد المقدس، مقام آنو وإشتار،

إلى مقام جلجامش الذي بلغ الحكمة والكمال،

ولكنه يختال بقوته أمام الناس كثور وحشي.

أريد أن أتحداه...

دعيني أطلق صيحة في أوروك : " أنا الأقوى ! "

خذيني إلى هناك فسأغير طبيعة الأشياء،

إن الأعظم قوة هو من ولد في البرية ! "

{ وقالت شمخات لإنكيدو : }

٢٠٥ " تعال لنذهب، علّه يرى وجهك.

سأصحبك إلى جلجامش، إنني أعلم أين سيكون.

انظر يا إنكيدو إلى ميناء أوروك

والناس يبدون في حللهم المبهرة،

وأعيادهم في كل يوم متكررة،

وقيثارتهم وطبولهم غير متوقفة،

وينثرون البهجة من أعماقهم والقهقهة،

وعند هبوط الليل يفرشون الملاءات (فوق الأسرة).

يا إنكيدو... يا من لا تعرف كيف تعيش،
سوف أريك جلجامش، الرجل المليء بالمشاعر،
انظر إليه وحدق في وجهه –
إنه شاب وسيم وعذب،
ويتحلب جسمه بالشهوة.
إنه أعظم جبروت منك،
دون أن ينام ليلا ونهارا !
إنكيدو... أفكارك من يجب أن تتغير !
إن جلجامش هو محبوب شمش،
و وهبه آنو و إنليل و إيا عقلا واسعا.
حتى قبل أن تأتي من الجبال
حلم بك جلجامش في أوروك ".

الحلم

٢٢٦ نهض جلجامش من نومه و روى الحلم إلى أمه :
" أماه، لقد حلمت الليلة.
ظهرت النجوم في السماء،
واقترب مني وحي آنو كشهاب
حاولت الابتعاد عنه ولكنه كان قويا فأمسكني
حاولت أن أرده فلم يهتز.
كان سكان أوروك قد تجمعوا حوله
كل البلاد تجمعت حوله.
احتشدت الجماهير حوله،
تحلق الناس من حوله،
وقبلوا قدميه كما لو كان طفلا صغيرا

لقد أحببته وقبلته كزوج.
واصطحبته إليك، عند قدميك
فجعلته ندا لي ".

٢٤٠ وقالت أم جلجامش الحكيمة العارفة :
يجيبك ريمات نينسون الحكيم العارف :
" كما وظهرت نجوم السماء لك
وهبط وحي آنو بقربك
وحاولت الإفلات منه فكان أقوى منك،
واصطحبته إلى قدمي،
فجعلته ندا لك
فأحببته وقبلته كزوج ".

٢٤٩ *" سيأتيك رجل جبار، رفيق ينقذ صديقه ـــ*
إنه الأعتى في البلاد، إنه الأقوى،
عزمه أقوى من شهاب آنو !
فأحببته وقبلته كزوج،
وهو الذي سينقذك أبد الدهر.
حلمك ـــ يا ولدي ـــ جميل ويبشر بالخير !

٢٥٥ وتحدث جلجامش إلى أمه ثانية :
" أماه، لقد رأيت حلما آخر :
كان فأس مسجى أمام بيت حجرتي الزوجية،
وقد تجمع الناس حوله.
كل بلاد أوروك كانت واقفة حوله،

كل البلاد تجمعت من حوله
والعامة تحلقت حوله
واصطحبته عند قدميك.
فأحببته وقبلته كزوج،
فجعلت منه ندا لي.

<u>٢٦٥</u> *قالت أم جلجامش الحكيمة العارفة إلى ابنها :*
قال ريمات نينسون، الحكيم العارف إلى جلجامش :
" إن الفأس الذي رأيته هو إنسان.
... (الذي) ستحبه وتقبله كزوج،
ولكن (الذي) جعلته ندا لك " .
{ هذا يعني : }
"سيأتيك إنسان جبار، رفيق ينقذ صديقه " .
إنه جبروت البلاد إنه الأقوى،
إنه قوي مثل شهاب آنو ! "

<u>٢٧٣</u> وتحدث جلجامش مع أمه قائلا :
" بفضل إنليل، سيأتي مستشاري العظيم !
فسيكون لي ناصح وصديق،
سيكون لي ناص وصديق !
لقد فسرت أحلامي به ! "
وبعد أن روت الغانية أحلام جلجامش إلى إنكيدو
<u>٢٧٩</u> *تعانق الاثنان بالحب.*

" انتهى نص اللوح الأول "

السلم الزمني لملحمة جلجامش

٢٧٠٠ ق. م لوجال بندا حاكم أوروك	زمن السلالات الباكرة الثانية ٢٧٠٠ – ٢٥٠٠ نصوص فارا، أبو صلابيخ
٢٥٠٠ ملحمة حول " لوجال بندا "	زمن السلالات الباكرة الثالثة ٢٥٠٠ – ٢٣٥٠
٢٣٠٠	العصر الأكادي ٢٣٥٠ – ٢٢٠٠ شروكين المعروف بسرجون الأكادي
٢١٠٠ زمن تأليف الملاحم السومرية	سلالة أور الثالثة ٢١٠٠ – ٢٠٠٠ الملك شولجي
١٨٠٠ أقدم الألواح الملحمية السومرية	العصر البابلي القديم " حمورابي " ١٨٠٠ – ١٦٠٠
١٧٠٠ تأليف النسخة الأكادية النسخة البابلية القديمة	
١٦٠٠ ١٦٠٠-١٠٠٠	العصر البابلي الأوسط
١٥٠٠ النسخة البابلية في العصر الوسيط ترجمة إلى الحورية والحثية	
١٣٠٠ سين لقيونيني Sin leqqiunninni مؤلف النسخة الأنموذج " Standard Version "	
١٠٠٠ العصر الآشوري الحديث العصر البابلي الحديث والمتأخر	١٠٠٠ – ٦١٢
٨٠٠ أقدم الألواح للنسخة الأنموذج	١٠٠٠ – ١٢٥ ق. م
٧٠٠ مكتبة نينوى الملكية	الآرامية تحل محل الأكادية
٥٠٠ النسخ البابلية الحديثة الأولى	
٣٠٠ آخر نسخة من ملحمة جلجامش	
١٠٠ " جلجامش " خومبابا " في كتاب العمالقة (؟).	
٦٠٠ بعد الميلاد : جنماجوس بالسريانية المدرسية.	

ثبت الحواشي والمصادر والمراجع

(١)

لقد ذكرت الحد الأدنى من الأسانيد والملاحظات في الحقل المخصص لذلك. وذكـرت أسماء الكتب والمقالات ومؤلفيها عندما يقع ذلك. هناك مؤلفات سنأتي على ذكرهــا دائماً، ولذا من الأفضل ذكرها هنا بالكامل، ثم نذكرها بصورة مختصرة فيمـا يلـي. وهكذا فإن الصيغة القصيرة المذكورة أدناه هي ما يجده القارئ في حقل الملاحظـات. ونذكر هنا لمرة واحدة الأعمال المهمة:

1- Collon, First Impressions Dominique Collon, First Imressios, Chicago : Univ. of Chicago Press, 1988

الأختام القديمة، جامعة شيكاجو ١٩٨٨

2- Foster, " **Gilgamesh : Sex, Love and the Ascent of Knowledge** " in John H. Marks and Robert M. Good, egs, Love & Death in the Ancient Near East, Four Quarters Publishing Co 1987, pp. 21 – 42

جلجامش : الجنس والحب و ارتقاء المعرفة

3- Lambert, " **Gilgamesh in Literature and Art : The Second and First Millennia,** " in Ann Farkas et al. Monsters and Demons in The Ancient and Medieval Worlds, Mainz: Verlag philipp von Zabern, 1987, pp. 37 – 52

جلجامش في الأدب والفنون، في الألف الثاني والأول، ضمن دراسة بعنوان : الغيلان والشياطين في عالم العصور القديمة والوسطى.

4- Tigay, Evolution : Jeffrey H. Tigay, **The Evalution of the Gilgamesh Epic**. Philadelphia : Univ of Penn. Press, 1983

الترجمات الأساسية :

1- A.Caquot, **Les religions Du Proche – Orient** Paris 1970, pp. 145 – 227.

" الديانات في الشرق الأدنى "

2- J. Bottero rts. N. Kramer. **Lorsque les dieux Faisaient L' homme.** Paris, 1989, pp. 478, 568 – 575

" عندما صنعت الآلهة الإنسان "

3- M. G. Kovacs, **Thr Epic of Gilgamesh,** California, 1989.

" ملحمة جلجامش "

(٢)

Scott. B. Noegel. Raining Terror. Another Wordplay Cluster in. Gilgamesh Tablet XI (Assyrian Version, II. 45 – 47. NABU = Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires, 1997 N. 1, 1997, p.

(٣)

ليس للسطر المسماري مفهوم السطر في الكتابة الحديثة، إنه يتعلق بمساحة اللوح الفخاري، والعدد هنا تقريبي.

(٤)

Fester, " **Gilgamesh, Sex, Love and The Ascent of Knowledge**

من المدهش أن المفاهيم التقليدية للذاكرة الإنسانية ألا وهي بناء بيت الزوجية والإنجاب غائبة في الملحمة، ويلاحظ غياب ذكر زوجة لجلجامش أو عائلته، ولا بد أن الكاتب القديم يعلم من مصادر تاريخية أخرى أن جلجامش قد كان له ابن اسمه أورلوجال Urlugal الذي خلفه كملك. وهناك وثائق أخرى، عرفت غالباً من قبل الكاتب القديم (وفق حديث صيدوري Siduri في النسخة البابلية القديمة من اللوح (١) تشير إلى زوجة جلجامش وإلى طفله، وقد أسسوا عائلة "كأصل للبشرية "، واستخدم ليواوبنهايم هذا الغياب، من أجل تفسير للملحمة يقول أن الكاتب القديم أراد تكريم ملك ليس له ابن ولا وارث. ومن المعروف أن كتاب الملوك يتنافسون على إبراز مقدراتهم الشعرية في تصوير ملحمة جلجامش ومصيره المأساوي. (ن): Openheim,: Ancient **Mesopotamia**, 2d, ed.; Chicago 1977, pp. 255 0 63.

(٥)

تتضمن ملحمة جلجامش في مكتبة نينوى ١١ لوحة.

(٦)

إن التواتر النصي معقد ويمثل المضمون الإنشائي للنسخ البابلية القديمة والحديثة التي عثر عليها في أوروك، رواية مميزة عن مثيلاتها في العصر البابلي الأوسط والحديث والآشوري الحديث التي عثر عليها في منطقة بابل.

(٧)

ربما ألفها الكاهن جمعا ووضعها في الصورة التي وصلت إلينا لأنها كانت معروفة قبله، وتعود بالتأكيد إلى الألف الثالث ق. م. إن لم يكن قبل ذلك.

(٨)

إن أفضل دراسة لجميع النسخ لـ Tigay, Evolution.، ويورد اسم جلجامش من لوح من إيلا، ن P. 16.

(٩)

Klaus Wiloke, **Lugalbanda**, in Real Lexikon der Assyriologie vol. 7, 1987, p. 130, section 4.

(١٠)

Jacob Klain **The Royal Hymns of Shulgi, King of Uruk, Man's Quest for Immortal Fame** (Transaction of The American Philosophical Society, 11, 7, 1981, p. 10.
Jerrold Cooper in GCS, v. 33, 1981, pp. 224 - 41. and Jacob Klein " The **capture of Agga by Gilgamesh** " JAOS, v. 103, 1983, pp. 200 -204.

(١١)

ن. ترجمة عن كرمر في الموسوعة الآشورية: S. N. Kremer, RLA, vol. 3, 1957 – 71, p. 361

(١٢)

ن. Tigay, Evolution, pp. 198 – 213, 192 – 97

(١٣)

ن. الترجمة من قبل :

W.G. Lambert and A. R. Millard, **Atra – hasis. The Babylonian story of the Flood**. Oxford, 1969,

حيث نشرت مقطوعة جديدة من الأسطورة ومن ثم اكتشفت نسخة كاملة منها حديثا في موقع سيبار العراقي وهي لم تنشر بعد.

(١٤)

ن. Bendt Alster " **A Sumerian poem About Early Ruler** " Acta. Sumerologica, Tokyo, vol. 8, 1986, pp. 1 – 9

(١٥)

وينسب ثمن قصير من هذه الفترة يدعى " موت أورنامو Urnammu " إلى جلجـامش أنه سيد العالم الأخير، نسب هذا الدور إلهي في وقت متأخر. وخاصة في بلاد آشور. ربما يبرر ورود حديث عن العالم الآخر في اللوح الثاني عشر والحادي عشـر مـن الملحمة. ن. : W. g. Lambert, " **Gilgamesh in Religion** " وهـي دراسـات لمجموعة من المتخصصين في مؤتمر حول النصوص التاريخية التعويليـة، و واقـع جلجامش التاريخي، في :

Garrlli, ed., Paul. **Gilgamesh et sa lègende**, Paris, 1960, pp. 39 – 53

(١٦)

ن. من أجل ترجمة معنى الاسم للمؤرخ آدم فالكنشتاين في مقالته المذكورة أعلاه :

Falkrnstein, " **Gilgamesh** " p. 357.

(١٧)

ن. مقالا بعنوان : رسالة جلجامش

F. R. Kraus " Der Brief des Gilgamesh " Anatolian Studies. Vol. 30, 1980. Pp. 109 – 21

(١٨)

ن. لامبرت " جلجامش في الأدب والفن مع كثير من الشـواهد المصـورة، وأهمـها الجدار الغني البارز في دور شاروكين حيث نرى بطلين أحدهما مع أسد (وهما ليسـا جلجامش وأنكيدو كما اقترح بعضهم إنما هما شيطانان حاميـان. See. Lambert " **Gilgamesh in Literature and Art**

المرفق بكثير من الصور وانظر كذلك Collon, **First impressions**. Pp. 17 ff.

(١٩)

هناك ترجمة مناسبة لما تبقى من كتب بيروسوس التاريخية الثلاثة في :

Stanly Mayer Burstein, **The Babylonian of Berossus** (Malibu, Balif, : Undeena Publication, 1978.

وقد نوقشت غايات بيروسوس من كتاباته التاريخية في الصفحات ٦ – ٨.

(٢٠)

فيما يتعلق بالأدب المتبادل بين سورية وفلسطين من جهة، وبلاد العراق من جهة أخرى فقد كتب عنه :

W. G. Lambert in " **The Interchange of Ideas between : Southern Mesopotamia and Syria** – Palestine as Seen in Literature " in Hans – Jorg Nissen and Johannes Renger, eds, Mesopotmien und seine nachbarn (Berlin : Dietrich Reiner Verlag, 1982) pp. 311 – 61

ويذكر لامبرت,أن " المادة الأدبية قد استعيرت وحمرت وضمت إلى سفر التكوين ١١ – ١ وكانت قد انتشرت في سورية وفلسطين في عصر تل العمارنة في القرن الرابع عشر ق. م. حيث أصبحت تقليدا أو إرثا شفويا محليا في هذه المناطق وبهذه الطريقة قد وصلت بطبيعة الحال إلى بني إسرائيل القدماء " P. 315.

(٢١)

See Tigsy, Evolution, P. 252 – 55. **The story in Aelian** " on Animals "

ومن المؤكد أن جلجامش قد تحول إلى أدب الجوار رغم عدم وجود صدى متطابق مع التراث.

كتابات آرامية من جمهورية جيورجية

تُعدُّ اللغة الآرامية واحدة من أهم اللغات التي انتشرت في المنطقة العربية القديمة، خصوصاً، ومنطقة الشرق القديم بشكل عام في الألف الأول ق.م والتي تمتلك ثلاثين قرناً من التاريخ المكتوب.

فمنذ النصف الثاني من الألف الثاني ق.م انتشر الآراميون في المنطقة السورية الرافدية ومع مطلع الألف الأول ق.م، بدأت الكتابات الآرامية بالظهور، خصوصاً في شمال بلاد الرافدين وسورية، (نقش الملك هديسعي ملك جوزن، نقوش السفيرة، نقوش شمأل، وغيرها) وتحولت هذه اللغة في فترة السيادة الآشورية – البابلية (اعتباراً من النصف الثاني من القرن الثامن ق.م) إلى لغة دولية. ويمكن أن نستشهد على ذلك بوثائق منف، وهي عبارة عن مجموعة من البرديات، كان من ضمنها طلب حاكم عدون في جنوب فلسطين المساعدة العسكرية من نخاو، فرعون مصر، ضد الملك الكلداني نبوخذ نصر،وتؤرخ هذه الوثيقة بالعام ٦٠٣ أو ٦٠٢ ق.م. مع الإشارة إلى أن الرسالة مكتوبة باللغة الآرامية. ومن الواضح أن اللغة الآرامية قد ورثت من هذه الناحية الدور الذي كانت تقوم به اللغة الآكادية خلال الألف الثاني ق.م، متذكرين في هذا المجال وثائق تل العمارنة. ومن المهم الإشارة هنا إلى استخدام اللغة الآرامية من أجل تلخيص الوثائق والنصوص الأكادية، لجعلها في متناول شريحة أوسع من القراء. وإذا ما انتقلنا إلى العصر الأخميني (القرنين السادس – الرابع ق.م) وجدنا أن الآرامية تصبح لغة الإدارة الرسمية للإمبراطورية الأخمينية، الأمر الذي يؤكده العثور على كمية كبيرة من الوثائق المكتوبة باللغة الآرامية في مختلف المراكز المهمة التي كانت تتبع هذه الإمبراطورية، ولعل أهمها مجموعة الوثائق الآرامية من مصر. ولم ينته دور هذه اللغة بانهيار هذه الإمبراطورية، فإن العثور على النصوص الثنائية اللغة يشهد على استمرار هذه اللغة في المناطق التي خضعت بصورة مباشرة أو غير مباشرة لهذه الإمبراطورية، ومن هذا النوع من النقوش لدينا نقوش آرامية – إغريقية

(النقوش الكبادوكية، النقش الأرمازي /ب/ من جيورجية) ونقوش آرامية – ليدية (الكتابة الساردية من أفغانستان) والنقوش الآرامية الإيرانية (بمراحلها المختلفة الإيرانية الفهلوية، الإيرانية المتوسطة، الإيرانية الساسانية) ومن الأمثلة عليها الكتابة اللاكاشية من الهند [١].

ونشير هنا إلى أن الامبراطورية التي قامت على أنقاض الامبراطورية الأخمينية استخدمت الأبجدية الأرامية لكتابة الوثائق الخاصة بها وأرشيف نيسي (عاصمة الامبراطورية الفرثية) يضم أكثر من ألفي وثيقة مكتوبة بالآرامية وباللغة الإيرانية (الفارسية الوسطى).

وعند تعرضنا لمسألة الآرامية في جيورجية، فإن أول ما يتبادر إلى ذهننا هو السؤال عن الطريق الذي وصلت من خلاله اللغة والكتابة الآرامية إلى هذه المنطقة، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه البلاد معزولة طبيعياً عن الموطن الأصلي لهذه اللغة. كما أنه لم تكن هناك صلات مباشرة قوية بين هذه البلاد، والبلاد التي انطلقت منها اللغة والكتابة الآرامية. أضف إلى ذلك أن جيورجية لم تخضع بشكل مباشر للسيطرة الأخمينية أو الفرثية. وعلى ذلك فلا بد أن تكون عملية الانتقال هذه قد تمت بصورة غير مباشرة أو عبر طرف ثالث. وهناك طريقان غير مباشرين كان يمكن أن يوصلا هذه اللغة وأبجديتها إلى تلك البلاد.

الأول عن طريق أرمينية، التي كان لها تاريخ طويل من العلاقات والصلات المباشرة سواءً مع مناطق شمال بلاد الرافدين أو شمال سورية خصوصاً في النصف الأول من الألف الأول ق.م في عصر ازدهار دولة أورارتو وهو نفس العصر الذي بدأت فيه بالظهور أول الكتابات الآرامية. وفيما بعد خضعت هذه البلاد للسيطرة الأخمينية ثم الفرثية. ولكننا نستبعد هذا الاحتمال لكون ظهور الكتابات الآرامية في جيورجية وأرمينية يقع في نفس الحدود الزمنية مع أسبقية ليست بذات بال لصالح أرمينية.

أما الطريق الثاني الذي شكل الأساس الذي وصلت من خلاله الكتابة واللغة الآرامية إلى جيورجية فهو تأثير الامبراطورية الأخمينية. فرغم أن هذه الامبراطورية لم تخضع الأراضي الجيورجية لسلطتها المباشرة أثناء توسعها، إلا أن هذه البلاد كانت تدور في فلك النفوذ السياسي والحضاري للأخمينيين، ثم خضعت للنفوذ الفرثي الذي ورث امبراطورية الأخمينيين وممتلكاتهم وكان من ضمنها تلك الواقعة على التخوم الجيورجية. ومما يدعم هذا القول أن النقوش الآرامية من جيورجية في جزء كبير من منها مكتوبة بأحد النمطين، أما ذلك الذي ساد في فترة الامبراطورية الأخمينية، أو ذاك الذي ساد في فترة الامبراطورية الفرثية. كما أن معظم الكتابات الآرامية جاءتنا من المنطقة الإيبيرية (شرق جيورجية) وهي الواقعة على حدود الامبراطورية الأخمينية.

تاريخ الدراسات الآرامية في جيورجية:

مضى أكثر من قرن على تاريخ العثور على أول الكتابات الآرامية في جيورجية فأثناء عمليات التنقيب التي كانت تجري في باحة أحد الأديرة القديمة في قرية قازبك في منطقة جبال القفقاس في سبعينات القرن الماضي ١٨٧٧م تم العثور على كنز حوى نحو مئتي قطعة فنية كان من بينها كأس فضية نقش عليها كتابة آرامية. وقد أرخ الآثاريون محتويات هذا الكنز بالفترة ما بين القرنين الخامس والرابع ق.م، استناداً إلى الخصائص الفنية المميزة لهذه القطع. ويعتبر هذا النقش من أقدم النقوش التي عثر عليها في جيورجية. وتلى ذلك كشف آخر حيث عثر على خاتم من الجمشيت، رسم عليه رأس امرأة تحيط به أحرف آرامية. ولكن لغة هذه الكتابة لم تكن آرامية، الأمر الذي سنتعرض له فيما بعد ويؤرخ هذا الخاتم بالقرن الثالث الميلادي استناداً أيضاً إلى خصائصه الفنية (٢).

وفي عام ١٩٠٢، عثر في قرية بوري في غرب جيورجية على كأس فضية عليها أيضاً كتابة آرامية. وقد استمرت المحاولات لقراءة هذا النقش حتى أربعينات

القرن الحالي، رغم المحاولات المتكررة التي قام بها دارسو اللغة الآرامية واللغة الإيرانية في هذا السبيل.

وفي عام ١٩٤٠، كشف في أحد قبور قرية أرمازي على نقش مكتوب بأحرف آرامية وبلغة فارسية متوسطة ويعود لقائد عسكري اسمه "بابك" غير أن أهم النصوص الآرامية التي عثر عليها في جيورجية والتي تعد العمود الفقري لدراسة اللغة والكتابة الآرامية في هذه المنطقة، كانت تلك التي تم اكتشافها أيضاً عام ١٩٤٠، أثناء عمليات التنقيب الأثرية التي كانت تجري في العاصمة الجيورجية التاريخية متسخيتا. وهما نصبان أحدهما أحادي اللغة وهوالنصب /أ/ ويتألف هذا النقش من أربعة عشر سطراً آرامياً، وعلى ذلك فهو أطول النقوش الآرامية الجيورجية ويؤرخ بالقرن الأول الميلادي. أما الثاني فهو النقش /ب/ وهو ثنائي اللغة آرامي - إغريقي. حيث يتألف النص الآرامي من أحد عشر سطراً في حين أن النص الإغريقي يتألف من عشرة أسطر. ويؤرخ هذا النقش بالقرن الثاني الميلادي ونشير هنا إلى وجود بعض الاختلاف بين النصين الآرامي والإغريقي.

وبعد فترة قصيرة من العثور على هذين النقشين، تم العثور في المنطقة نفسها على أكثر من عشرين نصا مكتوبا بأحرف آرامية، تتراوح أطوالها ما بين كلمة واحدة وعدة كلمات، منقوشة على مواد مختلفة (حجارة - ذهب - فضة.. إلخ) (٣).

وفي الفترة ما بين عامي ١٩٦٤-١٩٦٦، تم العثور كذلك على مجموعة أخرى من اللقى التي تحتوي على كتابات منقوشة بأحرف آرامية، اقتصر بعضها على أسماء أعلام إيرانية أو إغريقية. وقد عثر على هذه النقوش في منطقتي باغنيني وكاريلي (٤). وقامت الباحثة مايا تشاليدزة بدراسة ونشر بعض هذه النصوص وأرختها بالفترة ما بين القرنين الأول والرابع الميلاديين (٥).

وفي عام ١٩٦٤، كشف في منطقة أوبليستسيخي على مجموعة من الجرار نقشت على أعناقها حروف آرامية. والمنطقة التي كانت تجري فيها أعمال التنقيب، أرخت بالفترة بين القرنين الأول والثالث الميلاديين، غير أن دراسة أشكال الحروف

على الجرار تبين أن هذه الجرار تعود لفترة أقدم من ذلك بكثير. وفي عام ١٩٨٨ نشر الأستاذ قسطنطين تسيريتيلي (K. Tsereteli) كتابة آرامية وجدت على عنق أحد الجرار في هذا المجال في منطقة أوربيسي وأرخها بالقرن الثاني الميلادي. (٦) أما آخر الاكتشافات الهامة في هذا المجال فكانت اللقية التي تم العثور عليها أثناء تنقيبات سامثا فروبا بالقرب من متسخيتا وذلك في عام ١٩٨٥. واللقية عبارة عن صحن فضي نقشت على قعرة كتابة آرامية مكونة من ستة عشر حرفاً مقسمة إلى أربع كلمات والأحرف على الترتيب هي "ت ف ر ي د ت، ب ر، ب ى ت هـ، ن ب ش هـ". ونشر هذا النص أيضاً الأستاذ قنسطيطين تسيريتيلي مع دراسة لأشكال الحروف وأسلوب الكتابة ولغة النص (٧).

النمط الكتابي المتبع في النقوش الآرامية الجيورجية:

إن المادة الآرامية التي وصلتنا من جيورجية تمثل ثلاثة أنماط من الكتابة الآرامية؛ النماذج الأكثر قدماً وهي التي تشمل تلك النقوش العائدة للفترة ما بين القرنين الرابع والثاني ق.م، حيث استخدم فيها الآرامية الرسمية أو آرامية الامبراطورية. ولعل من أهم النقوش الآرامية الجيورجية العائدة لهذه المرحلة هي تلك التي عثر عليها في منطقة أوبليستسيخي (حوالي القرنين الثالث والثاني ق.م) وأحرف هذه النقوش تشابه إلى حد كبير أحرف نقوش سفيرة والبرديات المصرية وغيرها.

النماذج الأحدث، وهي تلك التي تغطي نقوش الفترة الواقعة ما بين القرنين الأول ق.م حتى الرابع الميلادي. واستخدم الجيورجيون في هذه المرحلة نموذجين أو نمطين من الكتابة الآرامية: الأول منهما هو النمط الفرثي، أي ذلك الذي ساد في أنحاء الامبراطورية الفرثية وتأثر به الجيورجيين واستخدموه في كتاباتهم. والثاني نمط محلي دعي بالأرمازي، نسبة إلى منطقة أرمازي القريبة من مدينة تبليسي العاصمة الحالية ومتسخيتا العاصمة التاريخية لجيورجية، حيث عثر هنا على أهم الكتابات الآرامية الجيورجية. وهذان النمطان متعاصران زمنياً وينحدران من أصل واحد هو آرامية الامبراطورية، رغم أنهما تطورا بمعزل عن بعضهما. فالأرمازي

صيغ وتطور في المنطقة الإيبيرية – الأرمينية، والفرثي في الامبراطورية الفرثية المترامية الأطراف. وهذا يفسر الاختلاف فيما بينهما، كما يفسر أوجه التشابه مع الكتابة الآرامية القديمة، الأمر الذي أشار إليه العديد من الباحثين (ج. تسيريتيلي، بيريخانيان، كوتشر، أولسنر). وسنتوقف هنا قليلاً عند النمط الذي اعتبر محلياً ودعي بالنمط الأرمازي كما قلنا. إن أول من أطلق على هذا النمط الكتابي اسم "الأرمازي" أو "الكتابة الأرمازية". كان جيورجي تسيريتيلي، وذلك في العام ١٩٤٢ بعد العثور على النقشين (أ وب)، اللذين أشرنا إليهما أعلاه. وقد استند جيورجي تسيريتيلي في رأيه هذا على جملة من الملاحظات التي توصل إليها بعد دراسته خصوصاً للنصب الثنائي اللغة والذي اعتبره الأساس الذي يقوم عليه هذا النمط الكتابي من الكتابة الآرامية. فعلى سبيل المثال هناك أحرف من هذه الكتابة تجد مشابهات لها في الكتابات الآرامية القديمة كحرفي الجيم والباء، في حين أن حرفي الزاين والواو يشبهان نظائرهما في الكتابات التدمرية. أما باقي الأحرف مثل الألف والهاء والعين فلا تجد نظيراً لها في أي من الكتابات الآرامية المعروفة حتى الآن كما يقول جيورجي تسيريتيلي (٨).

وهناك ناحية أخرى تدل برأيه على أصالة هذا النمط الكتابي وخاصيته، وهي أن الكتابة على الكأس الفضية التي عثر عليها في يوري ١٩٠٢، المشار إليها أعلاه، لم يتمكن أحد من علماء اللغات السامية أو الإيرانية من قراءتها، رغم ما بذل في سبيل ذلك من جهد، بدءاً من عام ١٩٠٤ حتى تم اكتشاف النقش الأرمازي وفك رموزه، وعند ذلك أصبح من السهل فك أحرف الكتابة على الكأس البورية وقراءتها لأنها كانت قد كتبت بنفس نمط الكتابة الأرمازية (٩).

إن طروحات جيورجي تسيريتيلي هذه أثارت ومنذ البداية جدلاً واسعاً بين الدراسين الذين انقسموا ما بين مؤيد ومعارض، والبعض وإن لم يكن معارضاً فإنه كان متحفظاً مثل فريمان، الذي كتب "إن الكتابة الثنائية المنشورة غير كافية للاقناع على أن هذه الكتابة تمثل نمطاً مستقلاً من أنماط الكتابة السامية، ولكن هذا الأمر قد

ينتهي إذا ما تم اكتشاف نقوش أخرى تؤيد ما ذهب إليه جيورجي تسيريثيلي" (١٠). في حين اعتبر أولسنر الكتابة الأرمازية تطوراً لاحقاً للنمط الذي كان سائداً في منطقة شمال بلاد الرافدين. وإن هذا النمط قد تشكل في القرنين السابقين للميلاد في مناطق جيورجية وأرمينية (١١).

وقد تطرقت الباحثة بيريخانيان لنفس الموضوع أثناء دراستها لنقش غارتي الآرامي الذي عثر عليه في أرمينية عام ١٩٦٤: "إن كتابة غارتي لا يمكن النظر إليها على أنها تطور لنمط الكتابة الآرامية الذي كان سائداً في آسية الصغرى، فنحن هنا نتعامل مع تقاليد كتابية آتية من شمال بلاد الرافدين من العصر الهلنستي - الروماني. وأقرب النماذج الكتابية من نقش غارتي هي تلك الكتابة المسماة بالأرمازية والتي تمثلها نماذج كتابية من جيورجية وترجع للفترة بين القرنين الأول والثالث الميلاديين"(١٢). ولكنها تضيف "من المشكوك فيه اعتبار تأكيدات جيورجي تسيريتيلي، أن الكتابة الأرمازية تمثل نمطا مستقلا من الكتابات السامية. والأكثر دقة القول أن هذه الكتابة تمثل فرعا أو نمطا من أنماط الكتابة الآرامية ضمن مجموعة كتابات شمال بلاد الرافدين الآرامية" (١٣). وقد أيد الأستاذ قنسطنطين تسيريتيلي طروحات جيورجي تسيريثيلي، خصوصا بعد اكتشاف نقش سامتافرو الذي أشرنا إليه سابقا والذي كتب بنفس أحرف الكتابة الأرمازية. وقد ربط الأستاذ قسطنطين بين الكتابة الأرمازية وبين الكتابة الآرامية التي عثر عليها في منطقة سيسيان الأرمنية والتي تعود إلى القرن الأول ق.م، حيث حوى النقش السيسياني على ستة عشر حرفا، يجد نصفها مماثلا له في الكتابة الأرمازية وهي (ب، ي، م، ن، س، ق، ت) أما باقي الأحرف فتجد مشابهات لها في كتابات آرامية أخرى من شمال بلاد الرافدين، ومنها ما يجد نظيرا له في النقوش الآرامية القديمة (سفيرة - النيرب) وخصوصا أحرف (ك، ف، ر، خ) ونظرا للقرابة الواضحة بين الكتابتين الأرمازية والسيسيانية ولعلاقتهما المشتركة بآرامية شمال بلاد الرافدين ومنها بآرامية الامبراطورية (فنحن نعتبر أن هناك إمكانية

لاعتبار النقش السيسياني ممثلاً للمستوى الأول في تطور الكتابة الأرمازية أي يمكن اعتباره كتابة أرمازية مبكرة" (١٤).

وبهذا الشكل تكون الكتابة الأرمازية تمثل نمطاً محدداً من كتابات شمال بلاد الرافدين (إلى جانب كتابات الحضر وآشور وغيرها) التي تكونت في المنطقة الأرمنية الجيورجية اعتباراً من القرن الأول ق.م وأخذت شكلها النهائي في القرن الأول الميلادي. وتشمل النقوش التي كتبت بهذا النمط والتي عثر عليها حتى الآن: النقشين (أ وب) في أرمازي والكتابة على الكأس الفضية من يوري والكتابة على عنق جرة النبيذ من أوربنيسي والكتابة على الطبق الفضي من سامتافرو والنقشين السيسياني والفارثي من أرمينية.

في ختام هذا الاستعراض لمجمل الكتابات التي وجدت في جيورجية لا بد من الإشارة إلى مجموعة من بقايا جرار فخارية كبيرة عثر عليها في منطقة أوبليستسيخي وعليها أحرف آرامية. حيث أشير في البداية إلى أن الكتابة على هذه الجرار أرمازية إلا أن تحليل أشكال حروف الكتابات بيَّن أن هذه الكتابات تختلف بشكل واضح عن النمط الأرمازي وعن النمط الفرثي. وتبين أن هذه الكتابات أقدم بكثير من النموذجين السابقين، وهي تشبه الكتابات العائدة لآرامية الامبراطورية، وبعض أحرفها تجد مثيلاً لها في حروف نقوش سفيرة والبرديات المصرية. وهناك بعض الأحرف تجد مثيلاً لها في نقوش تعود إلى القرن الأول ق.م مثل نقوش نيسي. والخلاصة التي نتوصل إليها فيما يتعلق بهذه النقوش أنها لم تدرس حتى الآن بما فيه الكفاية وبالشكل الذي يمكننا من تحديد الفرع الذي تتبعه من فرع الكتابة الآرامية.

لغة النصوص الآرامية الجيورجية:

تنضوي مجمل الكتابات الآرامية الجيورجية، من حيث اللغة التي كتبت بها، في عدة مجموعات:

♣ المجموعة الأولى: وتضم الكتابات التي تحتوي نصوصاً أو كلمات آرامية واضحة لا لبس فيها. ويقف على رأس هذه المجموعة النقش الأرمازي (أ) والذي يعد أطول نقش آرامي يعثر عليه في جيورجية، والذي يؤرخ كما أسلفنا بالقرن الأول الميلادي، كما تضم هذه المجموعة أيضاً نقوش أوبلستسيخي والتي تؤرخ بالقرنين الثالث والثاني ق.م إضافة إلى الكلمة المنقوشة على عنق جرة أوربنيسي. فهذه الكلمة مثلاً مؤلفة من أربعة أحرف ويمكن قراءة هذه الكلمة بشكلين الأول دورن (durn) ويكون معناها "ضحية، تقدمة للإله" والشكل الآخر، دوكن (dukn) بمعنى "المكان الذي تقدم فيه الأضحية" (١٥).

♣ المجموعة الثانية: تضم نقوشاً تحوي أسماء أعلام سواءً أكانت هذه الأسماء إغريقية أم إيرانية. وهذه الأسماء كانت دارجة جداً في جيورجية في هذه الفترة نتيجة لوقوع جيورجية في منطقة متوسطة ما بين العالم الإغريقي والإيراني. كما أن بعض هذه النقوش تتألف من كلمة واحدة إيرانية أو إغريقية. مثل تلك الكلمة المنقوشة على صحن فضي في منطقة كاريلي والمؤلفة من خمسة أخرف وهي trpt وهذه الكلمة اسم علم إيراني يعني "المحمي من النار المقدسة" ومن نفس المنطقة لدينا نقش مؤلف من كلمة واحدة أيضاً مكتوبة على مقبض كأس والكلمة هي "as13" بمعنى "الوزن ١٣ أس" (والأس يساوي ١٤ غ) (١٦). كما أن الكتابة المسماة كتابة "باباك" كتابة آرامية أما لغتها فإنها فارسية متوسطة.

♣ والمجموعة الثالثة تضم نقوشاً استخدمت فيها الكلمات الآرامية كأيديوغراما للغات أخرى (*) ومثلها النقش على حجر الجمشسيت الذي أشرنا إليه في البداية فهو منفذ بأحرف آرامية مضافاً إليها النهايات القواعدية للغة الإيرانية. فكلمة "ملكه" الواردة في النص عندما أريد جمعها بالمؤنث أضيف إليها النهاية الدالة على ذلك باللغة الإيرانية وهي الألف والنون فأصبحت (mlktan) ومن الممكن أن نضم هذه المجموعة إلى المجموعة السابقة لها.

♣ أما المجموعة الأخيرة، فتضم مجموعة النقوش التي دار الجـــدل، ومـــا زال دائراً، حول لغتها. هل هي آرامية أم إيرانية. ويأتي في مقدمة هذه المجموعـــة النقش الأرمازي (ب). فمنذ نشر هذا النص دار الجدل حول لغته. فناشره رغم أنه كان يميل إلى اعتبار لغة النص هي آرامية خالصة ولخص رأيه حول هذه النقطة بما يلي: "... نحن لا نستطيع أن نكون واثقين من فارسية لغة النص في الوقت الذي لم يظهر فيه أية صيغ فارسية واضحة" (١٧). ورغم ذلـــك نقـــول، فإنه أورد جميع الاحتمالات التي قد تكون سبباً لاعتبار لغة النـــص فارســـية. ومن ذلك كثرة الأخطاء الاملائية والقواعدية التي تتنافى مع القواعد الســـليمة للغة الآرامية، وكثرة الأسماء الإيرانية الأصل الـــواردة فـــي النـــص. وقبـــل الاستطراد في هذه القضية نورد فيما يلي نص هذا النقش:

١- أ ن ا س ر ب ى ت ب ر ت ي ز ي

٢- ز ي و خ ق ل ى ل ب ت خ ش ز ي ب ر س م ن

٣- م ل ك ا ن ت ت ز ي ي و د م ن ج ن و ن س ي خ

٤- و ك ب ي ر ا ر و س ط ع ب ي د ا ر ب

٥- ت ر ب ص ز ي خ ي س ب ر ن و ج م ل ك

٦- ز ي ا غ ر ي ب ر ب ت ر ب ص ز ي

٧- ب ر س م ن م ل ك خ ب ل خ ب ل ي ن م ا

٨- ز ي ب ر ن و ش / ص ر ا ج م ي ر و هـ ك ي ن

٩- ط ب و ش ب ي ر ي هـ و هـ هـ ي ك ز ي ب ر

١٠- ا ي ن ش ل ا د م ع ي هـ و هـ م ن

١١- ط ب و ت و م ا ي ت ت ب ش ن ث ٢١

أما ترجمة النص فهي كالتالي (رغم وجود ترجمات أخرى لا نريد أن نتوقـــف عندها هنا لعدم مطابقتها للنص ولأنها أعطته تأويلات كثيرة بعيدة عن الواقع).

أنا سيرابيت، بنت زيواخ الصغير، ببتياخش الملك برسمان، زوجة يود منيخان، الذي فاق بنجاحاته ما حقق (في السابق)، (وهو) مدير قصر خسبارنوجا، ابن اغريبا، مدير قصر برسمان، الذي قهر المنتصرين. الأمر الذي عجز عنه بازناوار. وهكذا (سيرابيت) كانت طيبة وجميلة، ولم يكن يماثلها في الجمال أحد، وتوفيت (عن) إحدى وعشرين سنة (١٨).

من بين حالات خرق قواعد اللغة الآرامية التي أخذها بعض الدارسين على هذا النص عدم المطابقة بين الاسم وصفته من حيث التذكير والتأنيث. وتسبيق الصفة على الموصوف. والحديث بصيغة الجمع في حين أن المتحدث عنه مفرد. هذه الحالات الشاذة حدت بجيورجي تسيريتيلي إلى القول بأن هذا النص ربما كان فارسيا، في حين جزم هيننغ بأن هذا النص فارسي مكتوب بأحرف آرامية (١٩). في حين أكد التهايم وشتيل على آرامية لغة النص. وذهب مذهبهم قنسطنيطين تسيريتيلي الذي قطع بآرامية لغة النص معتبرا أن كثيرا مما اعتبر خرقا لقواعد اللغة الآرامية السليمة يمكن تجاوزه إذا ما أمعنا التدقيق في النص وأعدنا تقسيمه إلى الجمل المكونة له. فمثلا فيما يتعلق بتسبيق الصفة على الموصوف الواردة في السطر الثاني "ق ل ي ل ب ت خ ش" (البتياخش الصغير) هذا الأمر يمكن تجاوزه إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن كلمة "ق ل ي ل" ربما تكون تابعة للكلمة السابقة لها وهي اسم العلم "ز ي و خ" وليس للكلمة اللاحقة "ب ت خ ش" وبالتالي يكون المعنى "زيواخ الصغير" وهذا الأمر ممكن جدا لأننا نعلم من خلال نص آرامي آخر وجود "زيواخ" آخر كان جدا لـ "زيواخ" الوارد اسمه في النص الذي بين أيدينا. وبالتالي فلا وجود مخرق لقواعد اللغة الآرامية هنا. وفيما يتعلق بالمطابقة بين المذكر والمؤنث فالنص يحتوي خمس مطابقات صحيحة مقابل إثنتين خطأ والحالات هي:

ي و د م ن ج ن (مذكر)	ن س ي خ، ك ب ي ر (مذكر)
ب ر س م ن (مذكر)	خ ب ل (مذكر)
ب ر ن و ش (مذكر)	ج م ي ر (مذكر)

ا ي ن ش (مذكر)	ل ا د م ع ي هـ و هـ (مذكر)
ا ر و س ت (مؤنث)	ع ب ي د ا (مؤنث)

أما الخطأ فهو ورود كلمتي (ط ب، و ش ب ي ر) بصيغة المذكر في حين أن المقصود مؤنث [٢٠].

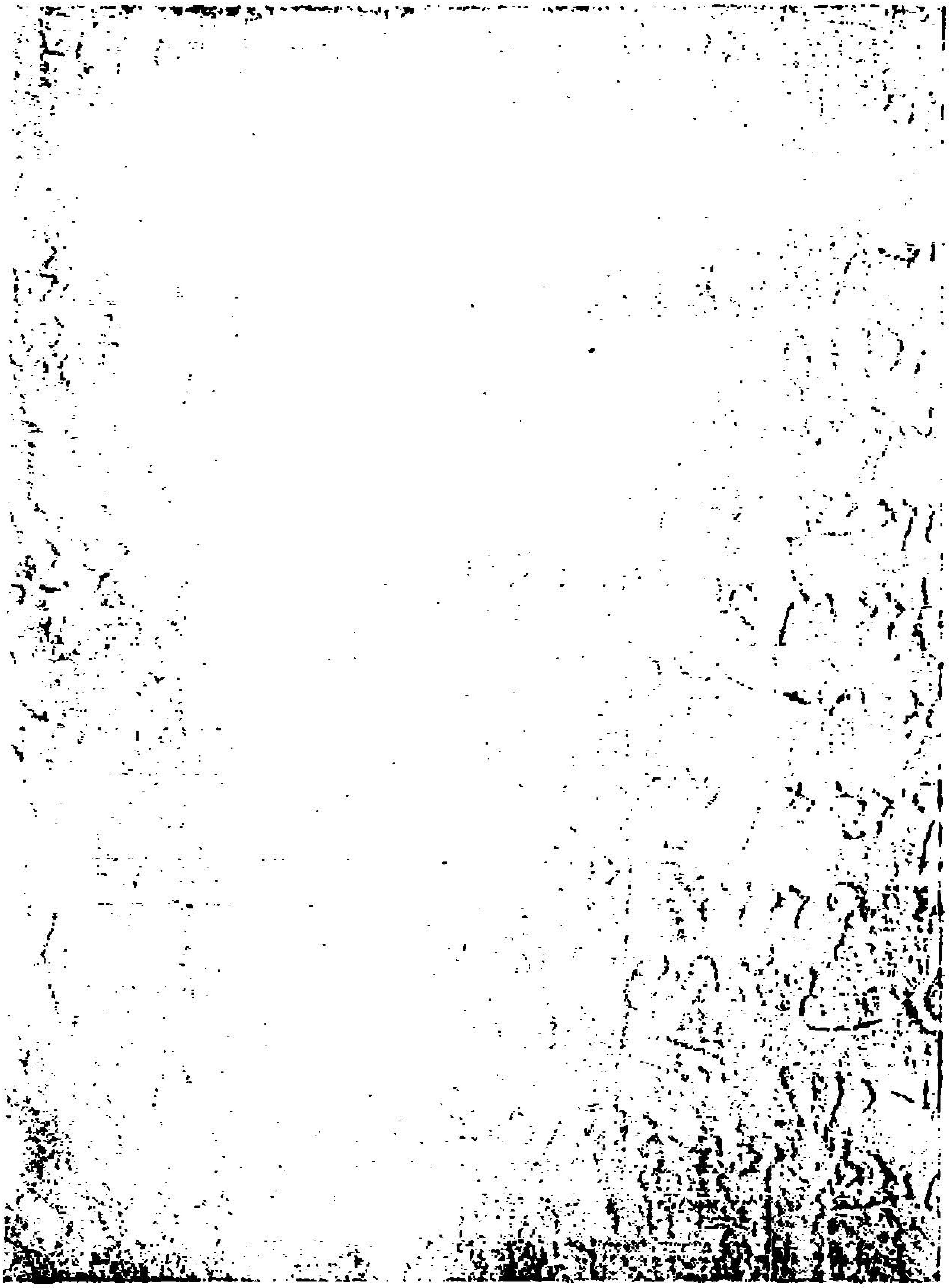
ونشير هنا إلى أن ورود مثل هذه الأخطاء الإملائية والقواعدية أمر طبيعي إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن هذه النصوص وضعت في بلاد بعيدة عن موطنها الأصلي وكتبها أشخاص لم تكن الآرامية لغتهم الأصلية، في وقتٍ كانت فيه اللغة الآرامية قد بدأت بالتراجع أمام تقدم اللغة الإغريقية. كما أن بعض الأخطاء يمكن فهمها إذا ما أدركنا أن لغة سكان البلاد الأصليين تفتقد الظواهر القواعدية الموجودة في اللغة الآرامية وخصوصاً مسألة التذكير والتأنيث. حيث توجد لديهم صيغة واحدة يشيرون بها إلى المذكر والمؤنث، لذا كان من الصعب عليهم عند كتابتهم النصوص الآرامية الانتباه إلى هذه الناحية واستيعابها والتقيد بها. وهذا الأمر لا يقتصر على النصوص الآرامية الجيورجية وإنما تشاركها فيه النصوص الآرامية الأرمنية.

كما أنه لدينا حالات مشابهة تعود إلى عصور أحدث ومن مناطق قريبة من جيورجية ونقصد بذلك مجموعة النقوش العربية من بلاد الداغستان والتي تكثر فيها الأخطاء اللغوية (إملائية وقواعدية) فهل نستطيع أن نقول لغة هذه النقوش غير عربية[٢١].

ونشير هنا إلى أن بعض الباحثين حاول أن يرى في النص، لغة جيورجية قديمة، إلا أن هذا الرأي لم يلق التأييد العلمي ودفن منذ البداية [٢٢].

في الختام لا بد من الإشارة إلى الدور الهام الذي لعبته اللغة والكتابات الآرامية في تاريخ الشعب الجيورجي، الذي لجأ إلى هذه الكتابة، عندما لم تكن لديه كتابته الخاصة ليدون بها تاريخه. وقد ساعدت دراسة النصوص الآرامية على التعرف على سلسلة من الملوك الجيورجيين الذين حكموا خاصة في إيبيرية (شرق جيورجية).

وخصوصاً من خلال الربط بين النقشين الأرمازيين /أ وب/ وشملت هـذه السلسلة أربعة ملوك كما أعطتنا هذه النقوش فكرة عن بنية السلطة الحاكمة من خلال ذكرها للمناصب العليا التي كانت موجودة، كقواد الجيش والمشرفين على القصور وقادة القلاع وغير ذلك. وعندما اعتنق سكان البلاد الديانة المسيحية بتأثير مباشر من المبشرين السوريين في حدود القرنين الثالث والرابع الميلاديين، نشطت حركة ترجمة واسعة لكثير من المؤلفات اللاهوتية الأولى من السريانية إلى الجيورجية مما عمق من معرفة هؤلاء بالمسيحية وبالآداب السريانية بشكل عام. ولا نستطيع أن نغفل دور الأبجدية الآرامية في نشوء الأبجدية الجيورجية في حدود القرن الخامس الميلادي رغم أن هذا الأمر لا يزال موضع بحث للآن (٢٣).



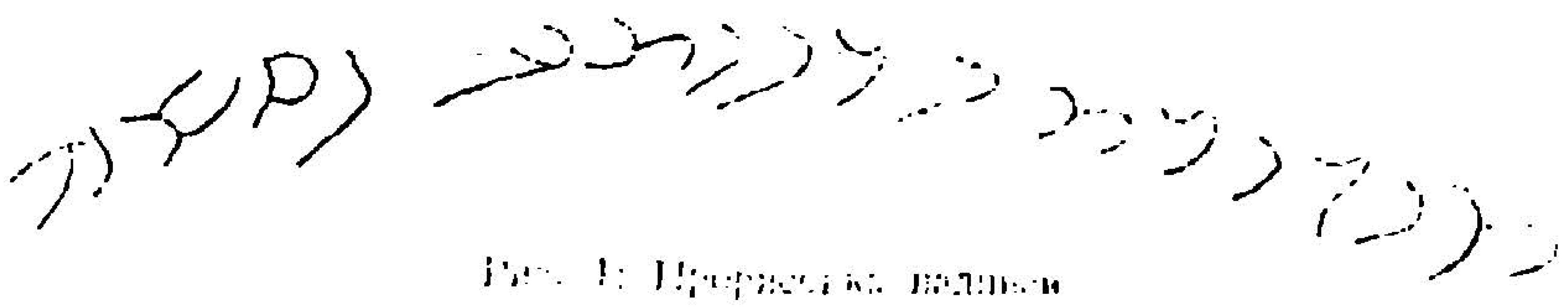
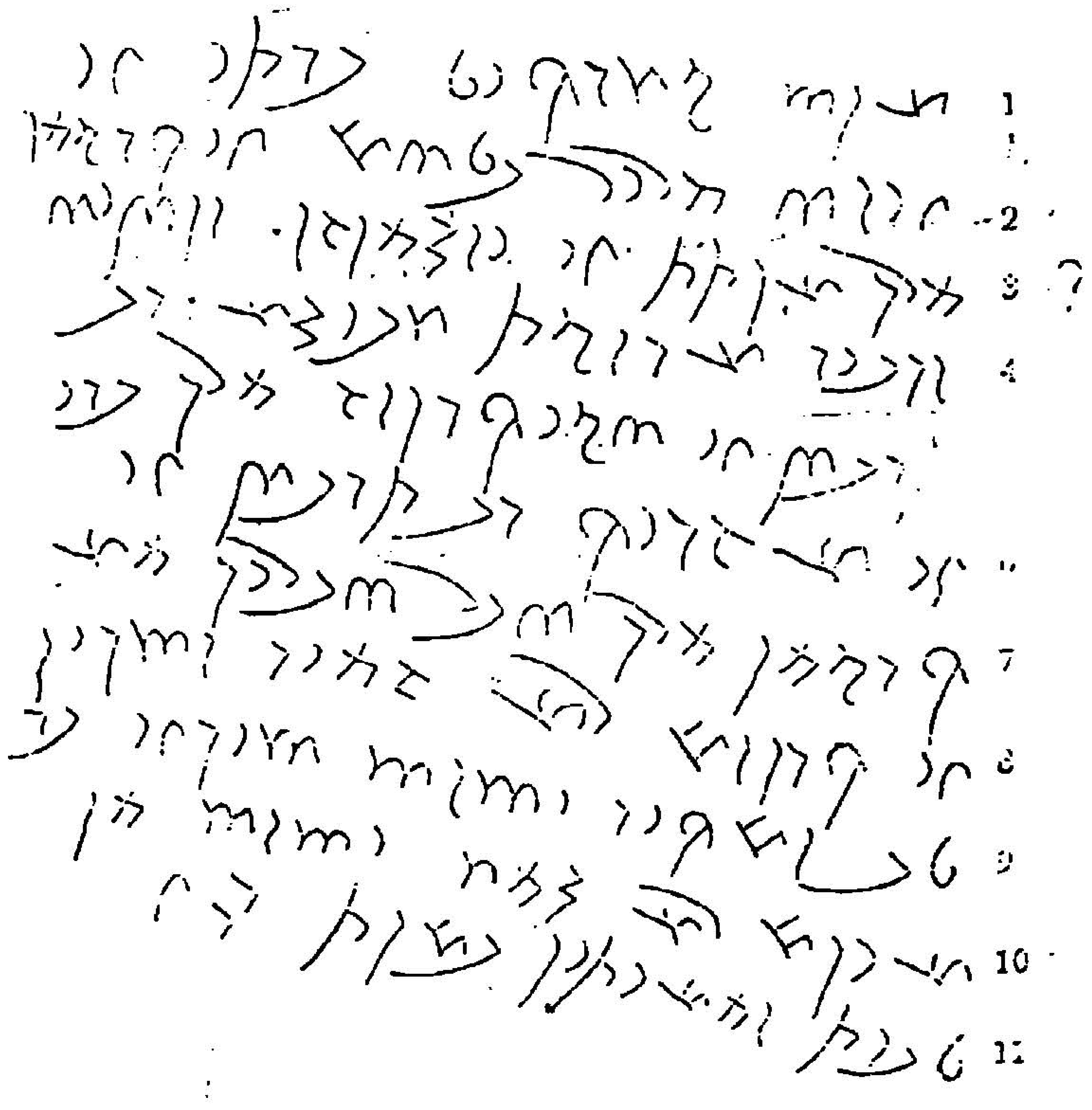


Рис. 1: Прорисовка надписи

رسم أحرف نقش متسخينايس

Текст имеет следующий вид.



رسم أحرف النقش الآرامي الأرمازي

ثبت المصادر والمراجع والحواشي

١- قنسطنطين تسيريتيلي، **اللغة الآرامية**، تبليسي ١٩٨٢، ص.١١٢-١١٣.

٢- لوكانين، **خاتم من الجمشيت مع صورة ملكة الملكات دانيك**، دراسات في حضارات الشرق القديم، موسكو ١٩٦٠ ص٣٨٥.

٣- جيورجي تسيريتيلي، **الكتابة الأرمازية ومشكلة أصل الأبجدية الجيورجية** مجلة النقوش الشرقية، العدد الثاني - لينيغراد ١٩٤٨، ص٩٣.

٤- ق. تسيريتيلي، **اللغة الآرامية في جيورجية**، مجلة الدراسات الأدبية الجيورجية تبليسي ١٩٧٦، ص٨٣-٨٥.

٥- مايا تشاليدزة، **ملاحظات لغوية**، مجلة الدراسات السامية، العدد /٥/ تبليسي ١٩٩١، ص٧٥.

٦- ق. تسيريتيلي، **كتابة آرامية من أوربنيسي**، مجلة أخبار أكاديمية العلوم الجيورجية، المجلد ١٣٣، الجزء الأول، تبليسي ١٩٨٩، ص٢٠٠.

٧- ق. تسيريتيلي، **كتابة آرامية جديدة من متسخيتا - سامتافرو** - تبليسي ١٩٩٠.

٨- ج. تسير يتيلي، **الكتابة الثنائية الأرمازية**، تبليسي ١٩٤١، ص٨-١٥.

٩- ج. تسيريتيلي، **الكتابة الثنائية**، ص٩٢.

١٠- فربمات، **بعض الملاحظات حول الكتابة الثنائية الأرمازية**، مجلة أخبار أكاديمية العلوم الجيورجية، المجلد الخامس، الجزء الثاني، تبليسي ١٩٤٩، ص١٥٧.

11-Oelsner, Bemerkugen zur Schreftgeschichtchen Einorchnung der Inschriften aus trmaziwiss Zeitschrift der Fr. Schiller Univrsität Jean Gesch. Und sprachwiss R. 22, 1973.

١٢- بريخانيان، **كتابة آرامية من غارتي**، المجلة التاريخية اللغوية لأكاديمية العلوم الأرمنية، العدد ١٣، ١٩٦٤، ص١٢٦.

١٣- بيريخانيان، **المرجع السابق**، ص١٢٧.

١٤- ق. تسير يتيلي، **الكتابة الأرمازية**، مجلة الدراسات السامية، العدد /٥/ تبيليسي ١٩٩١ – ص٦٩-٧٠.

١٥- ق. تسير يتيلي، **كتابة آرامية من أوربنيسي** ... ص٢٠١.

١٦- ما يا تشاليدزة، **المرجع السابق**، ص٧٦.

(*) الإيديوغراما، هي عندما تكتب النصوص بأحرف لغة ما في حين تقرأ هذه النصوص بلغة أخرى، أو تستخدم هذه الكلمات كمصطلحات.

١٧- ج. تسير تيتلي، **الكتابة الأرمازية الثنائية**، ص١٨-١٩.

١٨- ق. تسير يتيلي، **ملاحظات حول الكتابة الآرامية في الكتابة الثنائية الأرمازية**، تبيليسي ١٩٩٢ ص١٠٤-١٠٥.

أما عن الترجمات الأخرى للنص (والتي تنطلق من اعتباره نصاً آرامياً) فهناك ترجمة بوغولوبوف وهي تختلف بشكل جذري عن باقي الترجمات المعروفة لهذا النص، فهو على سبيل المثال يعتبر الكلمة الأولى في النص والتي يجمع الدارسون على أنها ضمير الشخص الأول المتكلم، يعتبرها فعل مماثل للفعل العربي "أنَّ" من الحزن والألم وما إلى ذلك، حول ذلك أنظر:

بوغولوبوف، **المرثية الأرمازية** في: الصلات اللغوية الإيرانية – الأفرو آسيوية، موسكو ١٩٨٧، ص٣١-٣٧.

19- Henring W.B., Mitteliranisch, In: Handbuch für Orientalistik, Abt. C. Bd4, Alschn. 1, 1958.

٢٠- ق. تسير يتيلي، **ملاحظات حول الكتابة الآرامية**.. ص١٠٩.

٢١- من مثل ما يرد في إحدى الوثائق "هــو التسـليمات الصافيـات والسـليمات الوافيات،." "..والآن هذه الشر.."، حول هذه الوثائق انظر:

أيتبوروف، **الوثائق الداغستانية من القرنين الخامس عشر – السابع عشـر** في كتاب المخلفات الكتابية الشرقية، دراسات تاريخية لغوية ١٩٧٥، موسـكو ١٩٨٢، ص٤-١٢.

٢٢- أباييف، **حول الكتابة الأرمازية** CAHC المجلد الخامس، العدد الثامن تبليسـي ١٩٤٤ (باللغة الجيورجية).

٢٣- حول هذا الموضوع أنظر بشكل موسع:

غامكويليرزه، **الأبجدية الجيورجية**، تبليسي ١٩٩٠ وج. تسيريتيلي، **الكتابـة الأرمازية ومشكلة أصل الأبجدية الجيورجية**.

النزعة العقلية في الفلسفة العربية في العصر الوسيط

مقدمة:

أعني بالنزعة العقلية انطلاقة بعض المفكرين العرب باتجاه تأسيس مرجعية جديدة يكون حكم العقل، وليس غيره، الأساس في بناء منظومة مفاهمية تلبي حاجة الإنسان العربي إلى تحديد صلته بالكون والعالم والحياة، وكذلك منظومة القيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، التي تنظم سلوكه، وتحدد الدور الذي يتعين عليه القيام به، لتأسيس الجماعية الإنسانية الحقيقية التي يتوق إلى تحقيقها.

لكن قد يعترض علي بأن ما أنا بصدد التدليل على وجوده ربما يعبر عن حالة ذهنية مفترضة أكثر مما يعبر عن حالة قائمة بالفعل، بدعوى أن المنظومة المفاهيمية التي كانت سائدة في تلك الفترة إنما هي منظومة دينية موحى بها، ومن غير الممكن أن تنشأ في ظلها منظومة أخرى تنفيها أو تتجاوزها. لاسيما وأن الإسلام بوصفه تلك المنظومة، لم يكن قد فقد بريقه ولمعانه بعد، ولا هو استنفد مشروعيته، لا على صعيد الفكر ولا على صعيد الممارسة.

الواقع إن هذا الاعتراض يضعني وجهاً لوجه أمام مشكلة في غاية التعقيد. فالمفترض أن يجيب الدين، باعتباره منزّلاً عن كافة التساؤلات التي يطرحها البشر، ويلبي حاجتهم إلى تحصيل المعرفة الحقيقية. لكن التاريخ يفيد العكس. فقدَ بدا واضحاً من قراءته، إن على الصعيد العالمي، أن حركة الواقع الاجتماعية والعلمية فيها من الثراء ما يجعل كل منظومة مغلقة عاجزة عن استيعابها وإذن ما العمل؟ هل نحتكم إلى الواقع بثرائه المتجدد دوماً، أم نحتكم إلى المنظومة التي تثبت ذلك الواقع قصورها وعجزها عن التساوق معه؟

يبدو أن المفكرين العرب، الذين هم موضوع بحثنا الآن، اختاروا الطريق الأول، فاختاروا لذلك طريق العقل،حين اكتشفوا أنه الأداة الوحيدة التي تفضي إلى الوفاء بمتطلبات الواقع واستيعاب حركته.

ولأن حركة الواقع نامية، وتنمو معها القوى الإنسانية العارفة باطراد فإن فهمها والإحاطة بها لا يتمان دفعة واحدة وعلى نفس المستوى. ولهذا السبب، فإن النزعة العقلية في العصر الوسيط العربي مرت بمسارات متعددة، استجابت في كل واحدة منها استجابة دقيقة ومتميزة لتلك الحركة، مما يدفعنا إلى القول، ودونما تعصب، بأن يقظة العقل العربي وقدرته على الاستجابة لحركة محيطه فاقتا الكثير من العقول في أماكن أخرى من العالم.

صحيح إن بحثنا هذا يفترض أن يقتصر على قراءة النزعة العقلية في العصر الوسيط، لكن ذلك لا يجب أن يحول دون المبرر بالمرحلة السابقة، باعتبارها الحلقة الموصلة إلى ذلك. فالفكر لا يتكون في الفراغ، وليس على ما هو عليه دفعة واحدة، وإنما هو، في كل مرحلة، نتاج تطور بشري تاريخي متصل الحلقات تقود فيه كل حلقة إلى الحلقة التي تليها.

بواكير النزعة العقلية في الفكر العربي

صحيح إن حركة النزوع العقلي في الإسلام قديمة وتعود إلى أواخر الفترة الراشدية، لكن تأصيلها وبلورتها وإخراجها إلى حيز الوجود على هيئة منظومة مفاهيمية لم تتم إلا في مطلع القرن الثاني الهجري وعلى يد المعتزلة. ويعود السبب في ذلك إلى أن حركة الواقع لم تحفز العقل إلى تأمل ما يجري حوله إلا في تلك الفترة.

فقد واجه العرب، بفتوحاتهم الجديدة، أوضاعاً وقضايا ومشكلات فكرية حفزت عقلهم إلى ابتكار طريقة جديدة في التفكير بها، والتعامل معها.

وعلى الصعيد الاجتماعي فإن الصراعات والحروب التي قامت بين أبناء "الدين الواحد" والتحول الاجتماعي والسياسي الجذريين المتمثلين بظهور طبقة غنية تحتكر السلطة السياسية في العهد الأموي، وتسوغ مظالمها واستغلالها للفئات الاجتماعية الأخرى بالاعتماد على تفسيرها هي للدين، الذي حولته إلى غطاء إيديولوجي لها ـ كل ذلك استدعى إيجاد "ايديولوجية" أخرى للفئات الاجتماعية التي تعاني من مظالم الحكم الأموي وفيما بعد العباسي، والتي كان المفكرون المعتزلة المعبرين بالفعل عن مصالح تلك الفئات، فأذن ذلك بظهور نزعة عقلية وليدة، كان لها دورٌ كبيرٌ في ولوج طريق العقل من أبوابه الواسعة فيما بعد.

صحيح أن المعتزلة لم يعلنوا القطيعة التامة مع الوحي، ولم يسلكوا طريق العقل المستقل على نحو واضح وصريح تماماً، والأخطر من ذلك أنهم انطلقوا في استدلالاتهم العقلية من مسلمات إيمانية، ربما لم تكن روح العصر تسمح لهم بغير ذلك، لكن ذلك كله لم يخف نزوعهم العقلي المختلط باللاهوت أحياناً، والمستقل في بعض الأحيان الأخرى. ويظهر هذا جلياً في الموضوعات الرئيسية التالية.

١-التأويل العقلي:

خرج المعتزلة عن المألوف عند غالبية المسلمين في مسألة ترتيب الأدلة. فبينما هي ثلاثة عند أهل السنة والجماعة والأشاعرة (الكتاب والسنة والإجماع)، نجدها أربعة عند المعتزلة. فهم يضيفون إليها العقل ويقدمونه عليها جميعاً. والأهم من ذلك أن العقل ليس أول الأدلة بالنسبة لهم فحسب، بل هو أصلها الذي يعرف به صدقها وبواسطته يكتسب الكتاب والسنة والإجماع قيمة الدليل. وقد ترتب على هذا الإعلاء من شأن العقل أن تميز المعتزلة عن غيرهم في الموقف من العلاقة بين العقل والنقل، وأيهما الأصل. فبينما يكون الشيء حسناً أو قبيحاً لأن هناك نصاً يقول لنا أنه كذلك حسب أهل السنة والأشاعرة، يعتمد المعتزلة على العقل ، ويثقون في حكمه بالتحسين أو التقبيح دونما حاجة إلى النصوص. فالحسن والقبح عندهم ذاتيان، ولذا فإن إدراكهما وظيفة من وظائف العقل وحده دونما دخل للنصوص في ذلك، لا بل فقد

أوجبوا عرض نصوص الحديث على العقل. فهو الحكم الذي يميز صحيحها من منحولها، ولا عبرة بالرواة ورجال السنة مهما كانوا، وإنما العبرة بحكم العقل وحده في هذا المقام [1].

إن دفع المعتزلة بالتأويل العقلي إلى هذا الحد يكشف بوضوح عن نزعتهم العقلية الصارمة. فالمسألة لم تعد تقتصر على تحديد أسبقية العقل أم النقل في الحكم بمثل هذه المسائل،بل تتسع لتطال مسألة المعرفة البشرية في الصميم. فالرجوع إلى حكم العقل في هذه المسألة إنما يعني قبل كل شيء تأكيد قدرته بذاته على اكتشاف جوهر الأشياء في تحصيل المعرفة، وكذلك الإيمان بوجود هذا الجوهر وجوداً موضوعياً ومتحققاً في العالم[2]، وهما الأمران اللذان لا يتحققان إلاّ بالخروج على القواعد الشرعية. وهذا ما فعله المعتزلة.

٢- مسألة الصفات:

أجمع المعتزلة على نفي الصفات عن الله. وقد ساقوا لذلك حججاً كثيرة نقتصر على ما له علاقة بمسألة الإرادة:

يقول النظام "إن الله ليس موصوفاً بالإرادة على الحقيقة. فإذا وصف بها شرعاً في أفعاله، فالمراد بذلك أنه خالقها (أي خالق أفعاله التشريعية). وإذا وصف بكونه مريداً لأفعال العباد، فالمعني به أنه آمر بها وناه عنها، ذلك لأن وصف الله بها على المعنى الحقيقي لها يعني أنه محتاج. فإن كل "مريد" لا يكون "مريداً" إلاّ لحاجته إلى ما يريد، ويجب تنزيه الله عن الاحتياج[3].

إن القراءة الدقيقة لهذه الحجة تبين أن المعتزلة يطوعون النص لصالح حكم العقل. والحقيقة أن دافعهم إلى ذلك إنما هو نفي الجبر بالنسبة لأفعال الإنسان، وتأكيد حرية الإرادة لديه.

كذلك فإن نفي الإرادة عن الله، وتفسيرها بالنسبة لأفعاله بأنها تعني الخلق (الحدوث إنما قادهم إلى تأكيد موقف عقلي جديد ومهم من مسائل العالم. فالحدوث

بالنسبة للنظام لا يعني أن الله يخلق خلقاً جديداً ومستمراً في كل لحظة، وإنما يعني أن الخلق (الحدوث) تم دفعة واحدة، وبكينونة واحدة، وبوقت واحد. وعلى هـذا النحـو تكون الموجودات بعضها كامن في بعض منذ بدء التكوين. وحين نلاحظ "وجود" شيء جديد من الجمادات أو النباتات أو الحيوانات أو البشر، فإن هذا ليـس وجـوداً، بـل ظهوراً. أي أنه حان لهذه الأشياء الجديدة أن تظهر "من مكامنها" وهـذا يتـم بفعـل الحركة، أي حركة التغير(٤).

إن هذا القول يفيد بأن قوانين العالم كامنة فيه، وأنه أي العالم، يسير وفق نظـام ينبع منه، وليس ثمة مجال لتدخل الله، ولا مكان للمعجزات في هذا العـالم. فالسـببية الطبيعية تدخل هنا لتكون القانون الذي يفسر به كل ما يحدث في العالم. والحق أن هذا يمثل قيمة العقلانية في التفسير في تلك الفترة، تلك العقلانية التي نظر إليها في أوروبة على أنها ثورة في الفكر لم تظهر إلاّ في القرن السابع عشـر علـى يـد الفيلسـوف الفرنسي ديكارت.

٣- مشكلة القدر:

رداً على مظالم الأمويين الزاعمين أن حكمهم إنما هو قدر على الناس من الله، وتأويل آيات القرآن بما يعزز هذا الزعم، سلك المعتزلة النقيض تماماً، معتمدين في ذلك ليس فقط على تأويل الشرع بما يتفق مع مناداتهم بنسبة أفعال الإنسان إليه، وتأكيد حريـة الإرادة والفعل الإنسانيين، وإنما على الاستدلال العقلي الذي يبين أن الطريق الطبيعـي إنما هو ما يكشف عن وجود علاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهي العلاقة التي يقبـل بها الإنسان مستنيراً في ذلك بالنور الطبيعي للعقل. وقد ساقوا للتدليل على ذلك الحجج التالية:

أ- تختلف الأفعال التي تسمى متولدة باختلاف القدرات الثابتة للعبـاد. فـالأيدي القوية تقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف. ولو كان الفعل المتولد واقعاً بقدرة الله، لجاز تحريك الجبل باعتماد الضعيف، وعدم تحريك الخـردة بالاعتماد على الأيدي القوية(٥).

ب- نرى العقلاء يستحسنون المدح والذم في أمثال هذه الأفعال كما يحكمون باستحقاق الثواب والعقاب. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أنها من فعل العبد(٦).

ج- العبد مطالب من ربه بالطاعة. ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه. وإذا كان كل فعل واقعاً بقدرة الله، وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء، فما معنى الطلب إذن؟ وما معنى المطلوب؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه وبين مطالبته بأفعاله؟(٧).

د- لو لم يكن الفرد منا هو المحدث لأفعاله كالبناء والكتابة وغيرهما لما استجهل العقلاء من الناس فعل من يجمع آلات الكتابة أو آلات البناء وينتظر أن تصير قصيدة مكتوبة أو داراً مشيدة. ومن انتظر أن يحدث الله من هذه الأدوات الخاصة بالكتابة أو البناء داراً) أو قصيدة فإن هذا يعد نوعاً من الجهل(٨).

إن التدقيق في هذه الحجج يكشف عن أن المعتزلة ينطلقون فيها من مبدأ واحد بعينه ألا وهو الإيمان بالسببية. ولا شك أن الإيمان بتلك السببية يبتعد بالكامل عن طريق الشرع، ولا يوصلنا إليه إلاّ طريق العقل، وهو الطريق الذي سلكه المعتزلة.

النزعة العقلية في العصر الوسيط:

إن الانتفاضات والثورات وغيرها من أشكال الرفض والمقاومة (ثورة البابكيين ــ ثورة الزنج ــ ثورة القرامطة ــ تمرد الشطّار ــ والعياريين ......إلخ) التي عصفت بالمجتمع العربي في العصر العباسي، جعلت أسس النظام الاجتماعي القائم آنذاك عرضة للاهتزاز والاختلال، وبدأ التصدع يتسرب إلى إيديولوجيته الدينية التي كانت السند الحقوقي الأساسي لسلطة الخلافة وسيطرتها السياسية(٩).

كما أن التطور الذي طرأ على الساحة الثقافية العربية بسبب تبدل ظروف حياة العرب وأوضاعهم، واتصالهم الحضاري بالأمم الأخرى، والتفاعل الخلاق بين ثقافتهم في

مرحلة نموها وتطورها وبين علوم الأوائل الطبيعية والفلسفية، جعل الركون إلى إيديولوجية تقوم على وحدانية الحقيقة الدينية أمراً متعذراً، ولا يفي بمتطلبات العقل.

لذلك اقتضى الأمر أن ينطلق العقل العربي من منطلقه الخاص وليس من المسلمات الدينية سالكاً في البحث والمعالجة منهجاً، يستمده من النظر في الوجود بمعناه الأشمل، مستقلاً عن المقولات اللاهوتية، ومعتمداً المقولات التي يستنبطها هو من ديالكتيك العلاقات مع الوجود الواقعي، فآذن ذلك بميلاد فكر من نوع آخر يقوم على وحدانية الحقيقة التي يصل إليها البحث العقلي الحرّ في مسائل الوجود، دون اعتماد المصادر الغيبية للمعرفة، لا سيما وإن علم الكلام الذي نما وازدهر في الفترة السابقة، أصبح عاجزاً عن الاستجابة لمقتضيات ذلك التطور، وعائقاً ومعرقلاً لنمو الفكر الجديد. وقد ترتب على ذلك أن شقت النزعة العقلية الجديدة طريقها معلنة القطيعة شبه التامة مع الإيديولوجية الدينية السائدة. وقد بدا ذلك واضحاً في المسائل الرئيسية التالية:

١-الحقيقة:

إن القراءة الدقيقة لفكر المفكرين المذكورين تبين بوضوح أنهم مجمعون على أن الحقيقة التي يتم التوصل إليها بالنظر العقلي، أو عن طريق الفلسفة، والمعنى واحد، هي الحقيقة الوحيدة التي تسمو على الحدود القومية والدينية، وهي تراث مشترك بين الأمم على مر العصور والأجيال، أسهم في الكشف عن جانب منها السابقون ونال منها اللاحقون، وستظل تبنى لبنة لبنة طالما توجد العقول.

صحيح إنه وجد بينهم من حاول التخفيف من وقع هذا الإقرار القاطع لمفهوم الحقيقة بسبب المناخ الثقافي السائد، وخوفاً من بطش السلطات المحتمية بالإيديولوجية الدينية، فأخذوا بمبدأ التوفيق بين الحقيقتين الدينية والفلسفية، لكن تلك المظلة التي احتموا بها لم تحل دون تبين موقفهم الحقيقي المذكور، الذي يكشف عنه استنطاق النصوص المتفرقة بين ثنايا مؤلفاتهم.

فقد نسب الكندي في رسالته إلى المعتصم، إلى الإنسان وحده القدرة على معرفة الحقيقة دونما سند من أي مصدر كان. فهو يقول: "إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة، التي حدُّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان[١٠]".

ولا فرق عند الكندي بين أن يكون الإنسان المذكور مسلماً أو غير مسلم. فالحقيقة ليست وقفاً على جنس أو دين، وإنما هي في متناول الجميع على السواء، ومن الواجب تعظيم الشكر لكل من أسهم في صياغتها ، ولا سيما أولئك الأوائل (الفلاسفة اليونان وغيرهم) الذين أناروا لنا الطريق وأفادونا من ثمار فكرهم، التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته.

فقد قال الكندي: "فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلاً عمن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الخفيّة، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فانهم لو لم يكونوا، لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مددنا كلها، هذه الأوائل الحقيقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية، فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا[١١]".

أما محاولة الكندي التوفيق بين الفلسفة والدين فإنها تعود إلى الأذى الذي لحقه بسبب اشتغاله بالفلسفة، ولا سيما في عصر المتوكل الذي قوّى فيه سلطان ونفوذ أعداء الفلسفة؛ أي أن المحاولة المذكورة لا تحمل أية دلالة معرفية، وإنما هي مجرد غطاء يحتمي فيه من البطش[١٢].صحيح إن الفارابي قال بأن الإنسان يسلك واحداً من سبيلي الشريعة والفلسفة للوصول إلى الحقيقة، وبذلك يلتقي النبي بالفيلسوف وتلتقي الشريعة مع الفلسفة في جوهرهما وأصلهما، وتفترقان من حيث الشكل والأسلوب[١٣].

لكن الوقوف الدقيق على تحديد الفارابي للطريق الذي تسلكه كل من الشريعة والفلسفة للوصول إلى الحقيقة، يبين أنه جعل الفيلسوف في مرتبة عقلية أسمى من مرتبة النبي، وأن الفيلسوف هو الذي يستطيع وحده، بفضل المنطق والتأمل العقلي،

الارتقاء إلى مصدر الحقائق في ذاتها. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن الفارابي لا يقر بالفعل إلاّ بحقيقة واحدة هي الحقيقة الفلسفية. ونستطيع التدليل على صحة هذه الدعوى بالحجج التالية:

١-ينفي الفارابي المسلمات الدينية الأساسية التي تقوم عليها الشريعة، أعني كون العالم مخلوقاً من العدم، وأنه حادث، وكذلك العناية الإلهية، وبعث الأجساد، ويقول بدلاً من ذلك بأزلية العالم، وخلود الأنفس العارفة فقط، وهذا لا يتفق مع من يقرُّ بالحقيقة الدينية. ففي معرض حديثه عن كيفية صدور الموجودات عن الأول بيّن الفارابي أن وجود العالم ملازم ضروري لجوهر وجود الأول (الله)، وليس أبداً مخلوقاً من عدم ولا هو حادث(١٤).

٢-ينفي الفارابي الوحي بمفهومه اللاهوتي. أي ينفي كونه غيبياً منفصلاً عن فاعلية قوانين حركة الوعي البشري في تحصيل المعرفة، وهو يعزوه إلى فعل المخيلة التي ليست وقفاً على فرد أو فئة من البشر، بل يستطيع أن يبلغها كل إنسان. ولكن يتفاوت الناس في الوصول إلى بعض درجات هذه المرتبة دون بعض. غير أن المعرفة المتحصلة عن طريق المخيلة، وهي المعرفة التي تكون للأنبياء تظل مع ذلك أقل مرتبة من تلك المتحصلة عن طريق القوة الناطقة، التي هي معرفة الفيلسوف. وبذلك يضع الفارابي الفيلسوف فوق النبي مرتبة من حيث المعرفة(١٥).

يقول الفارابي إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها.....فإذا اتفق أن كانت التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء محسوسات في نهاية الجمال والكمال، قال الذي يرى ذلك أن لله عظمة عجيبة، ورأى أشياءً عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً. ولا يمتنع أن يكون للإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال...... وبما قبله من المعقولاتِ، نبوة الأشياء الإلهية. فهذا أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته

المتخيلة[١٦]. وتأكيداً منه على تفوق المعرفة المتولدة عن القوة الناطقة على تلك المتولدة عن المتخيلة، بيّن الفارابي أن علم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة، وقد يكون بالمتخيلة، وقد يكون بالإحساس، فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة، فإن الفعل الذي ينال به يكون بقوة ما أخرى في الناطقة وهي القوة الفكرية، وهي التي تكون بها الفكرة والرؤية والتأمل والاستنباط[١٧]. وهي أسمى أنواع المعرفة. وطبعاً فإنها لا تتأتى إلاّ للفيلسوف.

وقد سار ابن رشد على الخطى نفسها التي سار عليها أسلافه في هذه المسألة، ولا نغالي إن قلنا أنه كان أكثر صراحة منهم في تشديده على أولوية الطريق البرهاني للوصول إلى الحقيقة. ذلك أن القياس الذي يلجأ إليه العارف (الفيلسوف) لتحصيل المعرفة إنما هو قياس يقيني ــ أما القياس الذي يعتمده الفقيه فهو قياس ظني[١٨].

وإيماناً منه بهذا الدور الذي للبرهان، حسم ابن رشد المسألة التي طال الجدل حولها دون لبس ولا مواربة، فأعلن بصريح العبارة تقديم الفلسفة على الشريعة، واتفاق الأخيرة مع الأولى وليس العكس. فقد قال: "نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زوال هذا المعنى وجربه"[١٩]. وإذا تصادف أن خالف الشرع ما أتى به البرهان فإنه يتعين تأويل الأول بحيث يتفق مع الثاني. يقول ابن رشد: "فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به، فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً، فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً، طلب هناك تأويله[٢٠]".

ويبدو أن ما دفع ابن رشد إلى اتخاذ هذا الموقف إنما هو قناعته بأن الشرائع لا تفي بالمطلوب ولا هي صحيحة بإطلاق. فحين سئل عما إذا كان لشريعة من الشرائع

ميزة على سائرها، أجاب بأنه على الفيلسوف أن يختار من هذه الشرائع أفضلها في زمانه[٢١]. أي أن ابن رشد لم يصرح مطلقاً بأن الأصول الشرعية صحيحة بذاتها شأنها شأن سائر المعارف اليقينية (البرهانية)، بل بأن صحتها منوطة بصحة الفضائل الخلقية التي ترتكز عليها. شأنها في ذلك شأن المعارف الشرطية[٢٢].

لقد أعلى ابن رشد كلمة العقل فوق كل كلمة. ولم يرتض بالبرهان بديلاً. فهو في نظره الحكمة بعينها. وكل طريق آخر للمعرفة يبدو قاصراً في نظره. يقول ابن رشد: "إن الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان[٢٣]" ولهذا السبب تراه يعترض على كافة الطرق المعرفية الأخرى على أساس أنها ليست مؤهلة للوصول بنا إلى معرفة الحقيقة، كالطريق الجدلي الكلامي والطريق الصوفي، وطريق التأويل الخطابي[٢٤]. ونتيجة لذلك كله تصبح الفلسفة عند ابن رشد تجربة بشرية تتناقلها الأمم والأجيال، ويسهم المتقدم والمتأخر في تشييد صرحها وإعلاء كلمتها وإكمال بنائها فهي أسمى صور الحق لأنها في الوقت ذاته أسمى دين[٢٥].

على أن اقتصارنا في التمثيل لهذه النزعة العقلية على الكندي والفارابي وابن رشد لا يعني أنه لم يكن يوجد من يمثل الفكر العربي الوسيط غيرهم. إن النزعة المذكورة كانت تياراً ثقافياً شارك في رفده مفكرون كثر من المشرق والمغرب على السواء، ولا نغالي إن قلنا أنه كان يشكل عنصراً رئيسياً في الثقافة العربية وليس جزراً معزولة هنا وهناك.

فالحقيقة عند أخوان الصفا نتاج العقل والنقل وثمرة التطور في الطبيعة والتاريخ، والأديان كلها، والمذاهب كافة. واللغات والأجناس والأقوام والأزمنة والبلدان — كل ذلك ينتهي إلى أن الحق هو اتحاد كلمة البشر من حيث صورتهم الإنسانية فيكون مثالهم الأسمى هو العالم الخبير الفاضل الذكي المستبصر، الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف[٢٦].

لكنهم في كل ذلك يضعون العقل في مكان "الرئيس" لجماعتهم وقد أكدوا أن من لم يرض بشرائطه وموجبات قضاياه فعقوبته أن يتبرأوا من ولايته وعدم الاستعانة به في أمورهم. وبناء على ذلك، تراهم يرفضون في الدين ما لم تقم البراهين على صحة ما يرثه الوارثون من كل دين وما ذلك إلاّ لأن الأحكام التي يستخرجها العقل الإنساني من المبادئ العقلية هي أسمى أنواع المعرفة، وهي معرفة استنباطية يحصلها العقل بنفسه أو هو يكتسبها(٢٧).

وقد رأى ابن باجه أن المعرفة الصحيحة هي ما تنال بالعقل، وأن العقل هو أساس السلوك والتخلق. ففي وسع الإنسان أن يدرك بعقله الموجودات كلها من أدناها إلى أعلاها من المادة إلى الله. ومن شأن العقل أنه يعرف من تلقاء ذاته، لا بتأثير روحاني يفد عليه من خارج(٢٨).

وما قصة "حي بن يقظان" عند ابن طفيل سوى تعبيرٍ عن إيمان هذا الفيلسوف بقدرة العقل البشري على الوصول إلى الكمال باعتماد التفكير الذاتي وحده من غير احتياج إلى رفد الشريعة والتربية والدين.

ويعترض ابن خلدون على الذين يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي وإنها خاصة طبيعية للإنسان، بدعوى أنه للبشر من الحكم الوازع الذي يكون مفروض من عند الله، يأتي به واحد بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف.

وقد رأى ابن خلدون أن هذه القضية غير برهانية. إذ الوجود وحياة البشر قد يتمان من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. والأهم من ذلك في نظره أن أهل الكتاب والمتبعين للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتابٌ، فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة ... إلى أن يقول: وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وإنه ليس بعقلي(٢٦).

٢-الله والعالم:

يبدو أن مسألة خلق الله للعالم وحدوث هذا الأخير بمادته وصورته وزمانه بعد أن لم يكن واستحالة تعدد القدماء وضرورة تقدم الفاعل لمفعوله زمانياً، وامتناع كون المفعول مع فاعله، وهي المنطلقات الشرعية التي أصرّ عليها المتكلمون المدافعون عن العقيدة – أقول يبدو أن هذه المسائل خلقت مشكلات جديدة عوضاً عن أن تحل المشكلات القائمة. ولذلك بدا للمفكرين العرب المذكورين أنه من غير الممكن الركون إلى الشرع، ولذا لا بد من إعمال العقل أملاً في الخروج من المأزق الثقافي الذي أفضى إليه التفاعل الخلاق بين الثقافة العربية وثقافات الأمم الأخرى.

لقد وجدوا أن الثقافة الكلامية المذكورة لم تحل مشكلة الثنائية القاطعة بين الله والعالم. إذ لم تتبين طبيعة الصلة بين اللامادي والمادي، بحيث لا رابطة حقيقية بين معلولات طبيعية وعلة غير طبيعية، لا سيما وأن الموجود المادي لا يكون إلاّ من وجود مادي.

كذلك عجزت الثقافة المذكورة عن تبيان كيفية صدور الكثرة التي هي العالم عن الواحد الذي هو الله. ثم وإذا كان الله هو الخالق للعالم على النحو الوارد لدى المتكلمين، فكيف يفسر وجود الشر في العالم وكيف يتحدد مصدره والله كله خير؟

والأهم من ذلك أنه إذا كانت الحاجة لوجود الله هي إحداث العالم، فمن يمنع افتراض أن يبقى العالم مع زوال موجده كما يحصل للباني والبناء الذي يبنيه؟... الخ[٣٠].

أسئلة كثيرة تظل بدون إجابة ومشكلات أكثر تبقى بدون حل. ولذا لا بد من إفساح المجال للعقل كي يمارس دوره الطبيعي في البحث والتأمل.

على أن ذلك لا يعني بالضرورة أن المفكرين العرب المذكورين انتهوا إلى نتائج يقينية قاطعة حول المسائل المذكورة. إن ما يعنيه، هو أن خروجهم على التقليد،

وتجاوزهم للنصوص وشقهم الطريق العقلي الجديد في تحصيل المعرفة، إنما كان يمثل انعطافاً كبيراً في العقل العربي، ودليلاً على أنه كان يستجيب بيقظة شديدة لحاجات الواقع. وهذه مأثرة كبرى يجب الاعتراف بأهمية أولئك الرواد الذين أثروا الثقافة العربية، وساهموا في رفد الثقافة الإنسانية على نحو اعترف بأهمية كل الذين أفادوا منه في الشرق أو في الغرب.

صحيح أن الكندي قال بخلق العالم من العدم، شأنه في ذلك شأن المتكلمين الذين أوّلوا الشريعة على هذا النحو،لكن التدقيق في النصوص يكشف عن أن ثمة فلسفة علمية أصيلة قابعة في أعماق ذلك اللاهوتي، وأن فكرة الخلق المذكورة قد تكون قيلت لأسباب أخرى لا علاقة لها بموقفه الحقيقي.

فحين يتحدث عن كيفية حدوث الموجودات، نكتشف على الفور رؤية جديدة لا تتفق مع الرؤية اللاهوتية السائدة في عصره والقائلة بأن الله يؤثر في المادة تأثيراً مباشراً دون وسائط. وإذن كيف نفسر ذلك؟

يبدو لي أن النزعة الفلسفية لدى الكندي هي التي تعبر عن موقفه الحقيقي. فالله وفقاً لهذه النزعة لا يعود علة مباشرة للموجودات وإنما تتولد بعضها من بعض، بحيث يصبح كل منها معلولاً لما يسبقه وعلة لما يأتي بعده. وإن دلَّ هذا شيء فإنما يدل على إن لاهوتية الكندي لاهوتية ظاهرية فحسب.

يقول الكندي: وأما ما دونه، أعني جميع خلقه، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز، لا بالحقيقة أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة. فأما أولها فعن باريه تعالى، وبعضها عن بعض ــ فإن الأول منها ينفعل، فينفعل عن انفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهي إلى المنفعل الأخير منها. فالمنفعل الأول يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفعل عنه، إذ هو علة انفعاله القريبة، وكذلك الثاني، إذ هو علة الثالث القريبة في انفعاله، حتى ينتهي إلى آخر المفعولات فأما الباري تعالى فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التي بتوسط والتي بغير توسط، بالحقيقة لأنه فاعل لا منفعل البتة. إلاّ أنه علة قريبة للمنفعل الأول، وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته[٣١].

إن هذا النص يكشف عن أن اتجاه الكندي يذهب إلى نفي التأثير الإلهي المباشر في المادة، وإلى إسناد التأثير المباشر فيها إلى العلل الطبيعية، وقد عزز هذا الموقف بقوله في رسالة أخرى: "إن الطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن[٣٢]".

وقوله: ".. لأن الطبيعة هي الشيء الذي يجعل منه الله العلة والسبب لجميع الأشياء المتحركة الساكنة حسب الحركة[٣٣]".

وعلى هذا النحو يكون الكندي من المؤمنين بأن ثمة قانونية يسير العالم بمقتضاها، وإذا ما بحثنا عن الأساس الفلسفي العلمي الذي يبني عليه تصوره لهذا النظام، وجدناه في التزامه العلمي الراسخ بقانون السببية بوصفه المرجع والقاعدة العامة لمجمل القوانين الطبيعية، وحتى أنه يوسع شمولية القانون المذكور وضرورته إلى خارج ما يسميه هو "عالم الكون والفساد". أو عالم "مادون القمر" أي خارج العالم الأرضي، أعني عالم الأفلاك أو مجموعة النظام الشمسي باصطلاحنا الحديث[٣٤].

ويبدو الأمر أكثر وضوحاً عند الفارابي. فالنظام الفيضي الذي يؤسس عليه فلسفته بالكامل يقضي بلزوم العالم لزوماً ضرورياً عن جوهر وجود الله. لذا فالعالم ليس مخلوقاً ولا حادثاً، وإنما هو أزلي نبعاً لأزلية مصدر الفيض.

يقول الفارابي: "والأول هو الذي عنه وُجد. ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات.... ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو ... فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره، ووجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه[٣٥]".

إن كون وجود الله الذي به يكون تجوهره في ذاته، هو عين الوجود الذي يحصل به وجود غيره كما يفيد النص إنما يدل على أن وجود العالم يصدر بالضرورة عن طبيعة الله، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يكون قد وجد بإرادة حرة. وأنه كان يمكن ألا يوجد.

هذا الوجود الضروري للعالم على النحو المذكور يفيد بأن هذا الأخير أزلـــي، ولذا فإن قوانينه أزلية وكامنة فيه وفقاً لطبيعته. وإن صح ذلك، فإنه يعني أن ليس ثمة مجال لتدخل الله في العالم، وإنما يسير هذا الأخير وفقاً لقوانينه الخاصة اللازمة عـن طبيعته.

إن هذه النتيجة خطيرة جداً، وتبين إلى أي حد سار الفارابي بنزعته العقلية إلى حدودها القصوى. فقد تخلى عن المسلمة اللاهوتية الأساسية المعبَّر عنها عند علمـاء أصول العقائد الإسلاميين بـ "قانون العناية الإلهية" التي مفادها أن مرد الوجود كلـه: نشأة، وتحولاً، وامتداداً، وتطوراً، إلى الإرادة الإلهية الأزلية الأبديـة وأعـاد للعـالم شرعيته، وحرره من الفوضى والمصادفة، وأقصى الخوارق والمعجزات عنه(٣٦).

والذي يؤكد ذلك أن نظام الفيض الذي يقضي بأن كل واحد من العقول العشـرة التي فاضت عن الموجود الأول هو مدير للجزء الذي يخصه مـن أجـزاء النظـام الكوني.

وعلى هذا النحو يصبح العقل الفعال هو المدبر لعالم ما تحت فلك القمـر، أي العالم الطبيعي(٣٧).

على أن عملية التدبير هذه لا تعني عند الفارابي أن الموجودات الطبيعية تنشـأ وتتحول بحركة تفرض عليها من خارج، وإنما يتولد فعلها من طبيعتها بما هي كائنات طبيعية.

يقول الفارابي: "وعند هذين (فلك القمر والعقل الحادي عشر) ينقطع وجود هذه (أي وجود الأشياء المفارقة). والتي بعدهما هي ليس التي فـي طبيعتـها أن توجـد الكمالات الأفضل في جواهرها منذ أول الأمر، بل إنما شأنها أن يكون لها أولاً نقـص وجوداتها، فيبتدئ منه، فيترقى شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله فـي جوهره.. وهذه الحال هي في طباع هذا الجنس من غير أن يكون ذلك دخيـلاً عليـه شيء آخر غريب عنه(٣٨)".

وفي كلامه عن الأسباب التي عنها تحدث الصورة الأولى للمادة الأولى المشتركة في الموجودات الطبيعية، يبين الفارابي أن ذلك يلزم عن الطبيعة المشتركة التي لها (أي للأجرام الفلكية)، ويلزم عن اختلاف جواهرها.. وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، ويلزم عن تضاد نسبها وإضافاتها، وجود الصور المتضادة، يلزم عن تبدل متضادات النسب عليها وتعاقبها، تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى وتعاقبها...الخ(٣٩)".

كل هذه النصوص وغيرهما تفيد بأن وجود العالم يعود إلى الطبيعة المشتركة الفلكية، وليس إلى تدبير وخلق من الموجود الأول، وأن سعي الموجودات الطبيعية إلى استكمال النقص في وجودها الأول، بترقيها من الأدنى إلى الأعلى، إنما هو قانون طبيعي تطوري قائم في داخلها، من غير أن يكون ذلك دخيلاً عليها أو غريباً عنها(٤٠).

أما ابن سينا فقد فاق الفارابي في السير بهذه النزعة العقلية إلى حدودها القصوى. فصحيح أن فلسفته فيضية كما هو الحال عند الفارابي، لكنه صبغها بصبغة عقلية حين قسم الوجود إلى واجب الوجود بذاته. وممكن الوجود بحسب ذاته(٤١). غير أن هذا الأخير يصبح واجباً بغيره، وعندها يكون دائم الوجود، أزلياً كواجب الوجود بذاته والسبب في ذلك هو أن ابن سينا يقيم نوعاً من التوازن بين ما يكون وجوده واجباً بذاته وبين ما يكون وجوده مع وجود السبب، أي الواجب بغيره. فالأول هو مبدأ الكل وهو واجب الوجود، لكن طالما هو ذلك فإنه واجب أن يوجد ما يوجد عنه، أي أن وجوديهما متساويان لا يتأخر أحدهما عن الآخر. إذ ما دام المبدأ الأول واجب الوجود وعلة لما هو موجود، فذلك يقتضي أن يوجد معلوله وجوباً دون تخلف عنه ودون (قبل) أو (بعد)(٤٢).

هذه النصوص تفيد أن العالم ليس مخلوقاً ولا حادثاً، ولا يمكن أن يكون غير ما هو عليه، وإنما هو لازم لزوماً ضرورياً عن وجود الله ولذا فهو حاصل بذاته، ومنذ الأزل، على كماله، وخاضع بذاته أيضاً لصيرورته هو.

وتمشياً مع نظرية الفيض فإنه يلزم من تعقل الأول بذاته عقل أول، ومن تعقل هذا الأول يلزم عقل ثانٍ...وهكذا الأمر حتى العقل العاشر الذي هو واجب الصور لعالمنا هذا. ونتيجة لذلك يكون واجب الوجود بذاته، كما يقول ابن سينا أبعد من أن ندركه نحن. فهو ليس علتنا ولا غايتنا. أما علتنا وغايتنا فهي في فلك القمر(٤٣).

وبهذا المعنى فإن كل ما يحدث في هذا العالم إنما يحدث بحسب القوانين الطبيعية الكامنة فيه. وقد علل ابن سينا ذلك بنفيه الغائية عن أفعال الله، فقال بأن العالي لا غرض له فيمن دونه، بل إن العكس هو الواقع الصحيح، لأن من هو دون العالي هو الذي يستفيد كمالاً، والله لا غاية له في الوجود. وينجم عن ذلك أن التكليف على خلاف ما ذهب إليه الفقهاء، ليس بالأمر الإلهي، بل هو واجب عقلي(٤٤).

على أن الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء الفلاسفة، وقلل من أهمية الطبيعة العلمية لعقلانيتهم إنما هو، بحسب ابن رشد، أنهم فسروا الطبيعة بمبادئ علم ما بعد الطبيعة، وكان الأولى أن يتسلموا هذه المبادئ من العلم الطبيعي ليبنوا عليه ما بعد الطبيعة(٤٥).

وانسجاماً مع هذا المنطلق بيَّن ابن رشد أن الموجودات تتركب من عنصرين جوهريين: المادة وهي المبدأ الهيولاني الأول لجميع الموجودات والصورة التي هي ما تتجوهر به تلك المادة دون أن يعني ذلك أن تلك الصورة توجد مجردة أو منفصلة عن المادة.

ومن خصائص هذه المادة أنها غير متكوّنة ولا فاسدة، لأنه يستحيل أن يكون لها مادة تتكون عنها أو تفسر إليها، وإذاً فهي أزلية. وأول ما يحدث من الموجودات عن هذه المادة الأولى الأجسام البسيطة (النار ــ البارد ــ الرطب ــ اليابس). ولما كانت هذه العناصر تتكون عن الهيولي الأولى التي تعتبر بمثابة المادة المشتركة أمكن لها أن تنحل أحدها إلى الآخر.

وعن الأجسام البسيطة تحدث الأجسام المركبة. وهذا التركيب ينجم عن فعل الكيفيات الأولى المتضادة عن طريق الاختلاط الذي يؤدي إلى حدوث الأجسام المتشابهة الأجزاء، التي تحدث عنها الأجسام الآلية أو الأعضاء.

وهذه المركبات الآلية أو العضوية هي أجزاء النبات والحيوان، أي أجزاء الكائن الحي عامة. وهو آخر مرتبة من مراتب الموجودات. المركبة في عالم الكون والفساد (عالم الطبيعة). فما أن نجتاز تخوم هذا العالم حتى ندرك عالم الأجرام السماوية غير المركبة التي تشبه الموجودات الكائنة الفاسدة مع ذلك: في بعض الوجوه. فهي تتألف من عنصر أزلي (الأثير)، وتخضع للحركة المكانية، أو حركة النقلة إلاّ أنها تختلف عنها ببساطتها، وباستمرار حركتها الدورية الأزلية وديمومة وجودها، فكانت نسبتها إلى الموجودات التي دونها نسبة الأسباب أو المبادئ الأولى إلى ما هي أسباب ومبادئ له[٤٦].

نخلص مما تقدم إلى أن الكون والحدوث والفساد في هذا العالم إنما هو فعل ذاتي وليس فعلاً مفروضاً من الخارج. وقد نص ابن رشد صراحة على ذلك في كتابه "تلخيص ما بعد الطبيعة" حيث قال: "وأما الطبيعة والقوى الطبيعية فالأمر فيها بالعكس، أعني أن فعلها بالذات إنما هو في ذاتها[٤٧].

وما ذلك إلاّ لأن مبدأ الفعل كامن فيها، وليس مفروضاً عليها من الخارج[٤٨] يقول ابن رشد: "...سواء كان انفعال الشيء من مبدأ في ذاته، كالحال في الأمور الطبيعية[٤٨]".

أما كيف يحدث ذلك، فقد أوضحه ابن رشد في قوله أن إيجاد العالم عبارة عن فعل التركيب أو الرباط بين مواده وصوره على سبيل تحريك المادة، أي إخراجها من القوة إلى الفعل. وميزة هذا أن الفاعل لا يخترع الصور بحسبه. إذ لو كان اخترعها لكان شيئاً من لا شيء. وهو محال. وهذا ما دعا ابن رشد إلى تسفيه المتكلمين الذين يرون أن الفاعل إنما يفعل بالاختراع والإبداع من لا شيء، وأنهم لم يعاينوا في

ما ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها مع بعض... فجحدوا أن تكون النار تحرق والماء يروي(٤٩).

إن قانون العلاقات السببية الشامل هو الأساس العقلي الذي بنى عليه ابن رشد تصوره للعالم على النحو الوارد ذكره، والذي بدا فيه أن لا مكان للخوارق والمعجزات وأنه ليس ثمة من قوى فاعلة من خارج. وإيماناً منه ساوى بين العقل وبين المعرفة بالسبب. فقد أكد أن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها وبه يفرّق عن سائر القوى المدركة. ولذا فإن من رفع الأسباب فقد رفع العقل(٥٠).

وقد سفّه ابن رشد كل من ينكر هذه العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، واعتبره إما جاحداً بلسانه لما في جنانه، وإما منقاداً بشبهةٍ سفسطائية عرضت له في ذلك(٥١).

٣-المسألة الاجتماعية:

من الطبيعي أن يولي المفكرون المذكورون هذه المسألة الاهتمام الذي تستحقه. فهم أبناء عصرهم، ولهم همومهم وانتماءاتهم، ومن غير الممكن ألاّ يكون لذلك دور في صياغة أفكار اجتماعية وسياسية من النوع الذي تستجيب بشكل أو بآخر لحاجات الموقع الاجتماعي الذي يحتله كل منهم، ولنوع النظام الذي يطمح إلى تحقيقه.

على أنه، وإن تنوعت مواقفهم النظرية حيال هذه المسألة، فثمة شيء أساسي هم فيه متفقون، ويشكل القاسم المشترك فيما بينهم، وهو أن طروحاتهم جميعهم قادت إليها النزعة العقلية الصارمة التي تشكل أساس تجربتهم الفلسفية، والقاعدة التي تأسس عليها نشاطهم العقلي الإبداعي.

فعلى النقيض تماماً من التصور اللاهوتي القائل بأن تصنيفهم على أساس مراتبهم الطبقية التي تحددها مؤهلاتهم الفطرية، وإن الأرزاق توزع فيما بينهم على هذا الأساس، وإن ما تقرره العناية المذكورة إنما هو نهائي لا يمكن تغييره ــ أقول على النقيض من ذلك بيَّن الفارابي في فلسفته الاجتماعية أن حاجة الناس بعضهم

لبعض لقضاء حاجاتهم، هي السبب في اجتماعهم[٥٢]. ولكن ما أن ينتظموا في جماعات، حتى تجعلهم الحاجة يدركون أن نيل السعادة لا يتحقق لهم إلاّ في تنظيم أنفسهم في كيان سياسي، أما أن يكون كبيراً أو متوسطاً أو صغيراً بحسب الحال[٥٣].

وحين انتقل الفارابي إلى تحديد القوانين الناظمة لهذا الكيان، لم يعبأ بالشرع وإنما أعمل العقل في الواقع، فخلص إلى تشبيه المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على حفظ حياة الحيوان وتتميمها. أي أن الأعمال والمراتب في المدينة المذكورة تحدد على أساس الاختلاف الفطري لأجزائها (مواطنيها)، وتفاضل هيئاتهم (استطاعاتهم)[٥٤]...

غير أن التشبيه المذكور بالبدن لا يعني للفارابي أنه يتحدد موقع الإنسان في المجتمع بالفطرة، وسيظل على ما هو عليه إلى الأبد.

فقد بين أن الهيئات والملكات التي يفعل بها الناس أفعالهم للمدينة ليست طبيعية كما هو الحال في قوى البدن، وإنما هي إرادية (مكتسبة) وتتحكم في تكوينها الصناعات وغيرها التي يمارسها الأشخاص. بمعنى آخر، أقول إن الفارابي لا يقيم التراتب الاجتماعي والوظائف الاجتماعية على أساس التفاضل الفطري بين الناس، وإنما على الملكات الإرادية التي تتحصل لديهم بفعل المعارف والتجارب والممارسات التي يكتسبونها خلال نشاطهم الاجتماعي.

يقول الفارابي: "غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها هي قوى طبيعية وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية. على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان، لشيء دون شيء، غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدهم، بل بالملكات الإرادية التي تحصل عليها، وهي الصناعات وماشاكلها. والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية[٥٥].

هذه النصوص تفيد أن الفارابي خطا بفكره الاجتماعي والسياسي خطوة كبيرة جداً إلى الأمام، أبعدته تماماً عن الإيديولوجية الدينية التي تحيل كل ما يتعلق بالوضعية الاجتماعية السياسية للناس إلى فعل قوى غيبية تقع خارج إراداتهم وخارج شروط حياتهم. فأرسى بذلك قاعدة تتكئ إلى مرجعية جديدة أساسها تحكيم العقل في تحديد ما هو مفيد للناس.

ويتعزز ذلك بالغاية القصوى التي يحددها الفارابي للتجمع البشري. فهي لم تعد تكمن في تحقيق مقاصد غيبية فوق طبيعية، وإنما في نيل الناس السعادة في حياتهم كما يجب أن يحيوها وفقاً لمبدأ العقل.

فهو يضع مسألة السعادة على صعيد النشاط الاجتماعي للإنسان، فيرى أن لدى الجماعات البشرية فرصاً لتحقيق سعادتها في "الحياة الأولى"، وعن طريق السعادة "الدنيوية" هذه تنال "السعادة القصوى" في "الحياة الآخرة"(٥٦).

غير أن الرجوع إلى نوع الفضائل التي يحددها الفارابي لبلوغ السعادة القصوى والطريق إلى تحصيلها يبين أن الرداء الديني الذي تجلبب به لم يكن سوى غطاء فحسب.

فالسعادة تنالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية. لكن ذلك لا يتأتى إلاّ بصناعة الفلسفة، لأن هذه الأخيرة تحقق لنا وجود التمييز التي هي الشرط لتصير لنا الأشياء الجميلة قنية غير أن جودة التمييز لا تحصل إلاّ بقوة الذهن على إدراك الصواب وهذه القوة تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق فنعتقده، والباطل أنه باطل فنتجنبه، والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة هي صناعة المنطق(٥٧).

وقد خرج الفارابي أيضاً عن الشرع حينما حدد طبيعة السلطة السياسية في مدينته الفاضلة. فصحيح أنه قال بوجود مرجع واحد هو الرئيس لتلك المدينة، ويبدو أنه كان يجاري الشرع ظاهرياً في هذا المجال، لكنه حين حدد مواصفاته ابتعد كثيراً

عن الطريق المذكور، وعاد تماماً إلى مرجعيته العقلية، التي ظل مخلصاً لـــها حتـــى النهاية.

فخصال الرئيس اثنتا عشرة، ليس الدين شرطاً ولا هو متضمن في أي منـــها. وهي أن يكون تام الأعضاء، وجيد الفهم، وجيد الفطنة، وحسن العبارة، ومحباً للتعليم، وغير شره، ومحباً للصدق، وكبير النفس، وغير محب للمال، ومحباً للعدل، وصعـــب القياد، وقوي العزيمة.

لكن إذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه الشروط المذكورة، بل تفرقـــت فـــي جماعة، فكانت الحكمة في واحد والشرط الثاني في واحد والثالث في واحـــد ..الـــخ، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل(٥٨).

على أن الذي سار بالنزعة العقلية في هذا المجال إلـــى حدودهـــا القصـــوى، فجعلها ترقى إلى مستوى النظرية العلمية إنما كان "ابن خلدون"، فالقضية بالنسبة لـــه ليست مجرد إعمال العقل في الواقع واستنباط مجموعة من الأحكام لما يجب أن يكون، وإنما البحث المتعمق في بنية هذا الواقع السابقة، والراهنة، لاكتشاف قانونية حركتـــه الموضوعية بمعزل عن إرادات الناس ورغباتهم، فكان بذلك موجه النزعـــة العقليـــة الوجهة العلمية التي يجعلها تستجيب بدقة لحاجات الواقع الموضوعية.

لقد قادته علميته إلى استبعاد الاستعانة بالأهلية، سواء كان مصدرها العلماء أو الفقهاء، واستبعاد اللجوء إلى التفسير بالعلل الغائية، وكذلك استبعاد طريق الاســـتدلال الفطري المحض(٥٩)، واللجوء إلى الواقع لاستنطاقه، واستخلاص القوانين التي يســـير بمقتضاها. وقد انتهى إلى أن الاجتماع الإنساني ليس أمراً فطرياً ونابعاً من الطبيعـــة البشرية بما هي كذلك، وإنما تقود الحاجة الناس إليه، حينما يكتشفون بعقولهم أن قـــدرة كل منهم قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء والمأوى، وحمايته من الأخطار(٦٠).

لكن ما إن يجتمع الناس لتحقيق هذا الضروري لبقائهم وحفظ نوعهم، حتى يكتشفوا أنهم لا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض يكون منهم. وتكون له عليهم الغلبة،والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان(٦١).

لكن حين تتسع أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش، ويحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، فإن ذلك يدعوهم إلى الدعة والسكون، واستكثار الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت، واختلاط المدن والأمصار للتحضّر، فتنشأ الصنائع وتنتحل التجارة(٦٢). فيدخل المجتمع طوراً جديداً هو طور الحضارة، أي طور التمدن بالمعنى الدقيق للكلمة. وهو طور يتميز بصنائع جديدة تهدف إلى إشباع حاجات الترف، فيصبح الاقتصاد نقدياً، وبتزايد تقسيم العمل، وتتبدل العادات تبدلاً عميقاً، ويعفي تطور المؤسسات والأفراد من همّ المدافعة،... وتتفكك بالتالي العصبية الأصلية، التي كانت أساس حصول الملك، والتي أحل الملك شرعيته محلها... وتزدهر الفنون والآداب والعلوم وتبلغ الحضارة أوجها في تألق الحضارة المدنية. وعلى نقيض ما يحصل في البداوة الأولى، تبلغ الممارسة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية تمايزها الأعلى. وهنا تبدأ الدولة بالانحدار لتقوم على أنقاضها دولة جديدة تعيد سيرة الحضارة نفسها(٦٣).

إذن ثمة سيرورة يخضع لها العمران... منذ بدايته وحتى أفوله. وصاحب المنهج العلمي هو الذي يكتشف أن تلك السيرورة تجري بفعل قوانين موضوعية داخلية، بمعزل عن رغبات الناس وأمزجتهم. وبكشفه هذا إنما يضع بين أيدي الناس ما يعينهم على التحكم بحاضرهم، والتخطيط الناجح لمستقبلهم.

لقد نفى ابن خلدون في تحليله العميق لمسألة العمران البشري نفياً قاطعاً أي دور الغائية الخارجية في تحقيق السيرورة. فالمُلك هو علة وجود العمران وهو وليد العقل وليس الفطرة. إنه قرار إنساني وليس هداية إلهية. ذلك أن الحكم الوازع لا يكون بشرع من عند الله، بل بما يفرضه الحاكم نفسه. ولا يشكل الأنبياء استثناء لهذه القاعدة لأن حياة البشر المنظمة قد تتم من دونهم، ولا أدل على ذلك عند ابن خلدون

من أن المجوس الذين ليس لهم كتاب هم أكثر أهل العالم عدداً ومع ذلك فقد كانت لـهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة(٦٤).

صحيح إن ابن خلدون لم ينكر بإطلاق الدور الذي يلعبه الدين بالعمران، لكنـه حصر هذا الدور في الطور الذي لا يكون عقل الجماعة قد ارتقى بعد إلى المسـتوى الذي يجعل في مقدورها اكتشاف ما هو نافع ومفيد لها، وهو طـور البـداوة ويعـود السبب في ذلك إلى أن البدو، بسبب خلق التوحش الذي فيهم، أصعب الأمـم انقيـاداً لبعض(٦٥).

وبذلك يكون ابن خلدون قد توّج جهود المفكرين الذين سبقوه بأن سار بالنزعـة العقلية التي انطلقوا منها الوجهة العلمية الصارمة التي هي مفتاح تقدم الأمم.

ثبت المصادر والمراجع

١- حامد خليل، **مبادئ الفلسفة والأخلاق والمنطق**، منشورات وزارة التربيـــة – الكويت ١٩٨٣، ص ١٢٣.

٢- حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفـارابي – بيروت ١٩٨٨، ج١، ص٦٠٣.

٣- الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بـــيروت ١٩٨٢. ص٥٧.

٤- مروة، **النزعات**، ج١. ص٦٦٥.

٥- الباقلاني، **التمهيد**، ص٢٩٩. نقلاً عن عاطف العراقي، **تجديد فـــي المذاهـــب الفلسفية والكلامية**، دار المعارف – القاهرة ١٩٧٩، ص٥٧.

٦- الإيجي، **المواقف**، ج٨٠ ص١٦١ نقلاً عن العراقي. **المكان نفسه**.

٧- الجويني، **الإرشاد إلى مواقع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق محمد يوســـف موسى، مصر ١٩٥٠، ص٢٠٣.

٨- القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، في عشـــرين جـزءاً نشرة وزارة الثقافة والإرث القومي، مصر بدون تاريخ، ج ٨، ص٣٢.

٩- مروة، **النزعات**، ج٢، ص٢٧.

١٠- **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق أبو ريدة، دار الفكر العربي: مصــو ١٩٥٠. ص٢٥.

١١- **المصدر نفسه**، ص٣٢.

١٢- عاطف العراقي، **مذاهب فلاسفة المشرق**، دار المعـــارف بمصـــر ١٩٩٢ ص٣٧.

١٣- عادل العوا، **المذاهب الفلسفية**، جامعة دمشق ١٩٨٨، ص١٥١.

١٤- الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له وعلق عليه د. علي بوملحم، دار مكتبة الهلال: بيروت ١٩٩٥، ص٥٥-٥٦.

١٥- مروة، **النزعات**، ج٢، ص٤٩٤-٤٩٦.

١٦- الفارابي، آراء، ص١١٤-١١٥.

١٧- **المصدر نفسه**، ص٩٠.

١٨- ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة مـــن الاتصـــال**، تحقيـــق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراســـات والنشـــر، بـــيروت ط٢، ١٩٨١، ص٣٦.

١٩- **المصدر نفسه**، ص٣٦.

٢٠- **المصدر نفسه**، ص٣٥.

٢١- ابن رشد، **تهافت التهافت**، طبعة الأب بويج. دار المشرق – بيروت ١٩٣٠. ص٥٨٣.

٢٢- ماجد فخري، **ابن رشد**، المطبعـــة الكاثوليكيـــة، بـــيروت. بـــدون تـــاريخ. ص١١٤.

٢٣- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص١٠١.

٢٤- العراقي، **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشـــد**، دار المعـــارف – القـــاهرة ١٩٨٠ ص١٦.

٢٥- العوا، **المذاهب الفلسفية**، ص٢٠٣.

٢٦- اخوان الصفا، **الرسائل** ج٢. ص٣١٦. نقلاً عن العوا. **المذاهب**، ص١٨١-١٨٢.

٢٧- مروة، **النزعات**، ج٢. ص٣٨٨-٣٩٠.

٢٨- العوا، **المذاهب**. ص١٩٤.

٢٩- ابن خلدون، **المقدمة**، دار العودة بيروت ١٩٨٨. ص١٤.

٣٠- حسام الألوسي، **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، بيروت ١٩٨٠. ص١٢٦-١٢٧.

٣١- **رسائل الكندي الفلسفية**، ص١٣٥-١٣٦.

٣٢- **رسائل الكندي**، ج١، ص١١. نقلاً عن مروة، **النزعات**. ص١٠٦.

٣٣- **رسائل الكندي**، ج٢، ص٤٠.

٣٤- لمزيد من التفاصيل، أنظر مروة، **النزعات**، ص١٠٨-١١٠.

٣٥- الفارابي، **آراء أهل المدينة**، ص٥٥-٥٦.

٣٦- مروة، **النزعات**، ج٢، ص٥٠٠.

٣٧- الفارابي، آراء... ص٢٢.

٣٨- **المصدر نفسه**، ص٦٣.

٣٩- **المصدر نفسه**، ص٧٦.

٤٠- مروة، **النزعات**، ج٢. ص٢٠٢.

٤١- ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة ١٩٨٤. ج٣. ص٢٦.

٤٢- ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، قدم له ماجد فخري بيروت ١٩٨٥، ص٢٥٤.

٤٣- **المصدر نفسه**، ص٢٧٧.

٤٤- العوا، **المذاهب الفلسفية**، ١٦٣.

٤٥- الألوسي، **دراسات...** ص١٤٢.

٤٦- ماجد فخري، **ابن رشد**، ص٤٤-٤٦.

٤٧- ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق وتقديم عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٨، ص٨٠.

٤٨- **المصدر نفسه**، ص٨٤.

٤٩- ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق الأب بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٧٣، ج٣. ص١٤٩٧-١٥٠٥.

٥٠- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص١٢٣.

٥١- العراقي، **المنهج النقدي..** ص١٦١.

٥٢- الفارابي، آراء.. ص١١٧.

٥٣- **المصدر نفسه**، ص١١٨.

٥٤- **المصدر نفسه**، ص١١٩.

٥٥- **المكان نفسه**.

٥٦- مروة، **النزعات** ج٢. ص٥١٠.

٥٧- **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، تحقيق سحبان خليفات ص٢٢٥-٢٢٦.

٥٨- الفارابي، آراء.. ص١٢٧-١٣٠.

٥٩- جورج لابيكا، **السياسة والدين عند ابن خلدون**، ص٦٧.

٦٠- ابن خلدون، **المقدمة**، ص٣٣.

٦١- **المصدر نفسه**، ص٣٤.

٦٢- **المصدر نفسه**، ص٩٦.

٦٣- لابيكا، **السياسة**، ص٩٥-٩٦.

٦٤- ابن خلدون، **المقدمة**، ص٣٤.

٦٥- **المصدر نفسه**، ص١١٩.

من الاصطلاحات التاريخية والحضارية الأندلسية والمغربية في العصور الوسطى

مقدمة:

من يقرأ كتب التراث العربية، وبخاصة الكتب التراثية الأندلسية والمغربية، يجد كثيراً من العبارات والكلمات، التي يقف عاجزاً عن تفسير معناها أو معرفة خلفيتها اللغوية والحضارية والتاريخية بدون العودة إلى مصادر متعددة، قد يكون بعضها عسير المنال.

لقد كنت واحداً من القراء المواظبين على قراءة كتب التراث العربية، وبخاصة فيما يتعلق بالفترة، التي كنت أحضّر خلالها للماجستير والدكتوراه، فقد وقفت حائراً أمام عدد كبير من الكلمات، التي لم أكن أعرف معناها العام، ولا حتى مدلولها التاريخي والحضاري، مما جعلني أقرر بتصميم قوي على جمع هذه الكلمات، وشرح معانيها من كل الجوانب.

وبعد عملية بحث طويلة في محتويات المصادر التراثية، تجمّع لديّ عدد هام من هذه الكلمات، التي أسميتها (الاصطلاحات التاريخية والحضارية الأندلسية والمغربية في العصور الوسطى). وهي تشمل جميع ميادين الحياة العامة، فمنها ما يختص بالشؤون الإدارية العامة، ومنها ما يختص بالنواحي الهندسية والعمارة والمنشآت المختلفة، ومنها ما يختص بأسماء وألقاب أطلقت على شخصيات معينة، بقي أصحابها يعرفون بها طوال حياتهم، ومنها ما يختص بأدوات وآلات مختلفة الاستخدام إلى غير ذلك من أمور لا يمكن حصرها.

كانت غايتي من جمع هذه الاصطلاحات بالدرجة الأولى، تتجسد في تيسير معرفة معاني هذه الاصطلاحات، والوقوف على جميع مدلولاتها العامة في أقصر

الأوقات وأيسر السبل، بعيداً عن التطويل والإسهاب والإطناب في شرح الاصطلاح، حتى لا يكون البحث عنه مملاً وغير واضح، ذلك لأن التطويل في مثل هذه المسائل، قد يؤدي إلى نتيجة غير مرضية في بعض الأحيان.

سأقوم بتصنيف وترتيب هذه الاصطلاحات على تسلسل الأحرف الأبجدية من أجل تسهيل عملية البحث عن الاصطلاح المراد أو المقصود معرفته. وقد وجدت أن أفضل منبر أو مكان لنشر هذه الاصطلاحات، هو «مجلة دراسات تاريخية»، لأنها من المجلات المختصة في شؤون التاريخ والحضارة العربية، ولا سيما الموضوعات الجديدة والمبتكرة، هذا بالإضافة إلى أنها من المجلات الموثوقة، التي يقتنيها المؤرخون المختصون في وطننا العربي الكبير.

(حرف الألف)

* الإباضية:

نسبة إلى عبد الله بن إباض المرّي التميمي، الذي يعود إليه تأسيس المذهب الخارجي المعتدل، هذا المذهب الذي نجح في إقامة الدولة الإباضية الخارجية في تاهرت بالمغرب الأوسط (الجزائر اليوم)، سنة ١٦٠هـ/٧٧٧م على يد عبد الرحمن بن رستم، الذي سميت هذه الدولة باسم والده، فتعرف بالرستمية أحياناً أخرى. وقد استمرت هذه الدولة إلى أواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، حينما، أسقطها الفاطميون مع دول أخرى.

اعتمدت هذه الدولة في حياتها العامة على التجارة مع إفريقية والأندلس، وكذلك على الزراعة التي ازدهرت فيها إلى حد كبير. كما تميّزت هذه الدولة بإعلانها مبدأ التسامح مع الجميع منذ نشأتها الأولى، فظهرت بمظهر حضاري لائق. وكان حكامها من العلماء والمفكرين. وتجمّع في مكتبتها بتاهرت من الكتب العلمية، ما لم يتجمع في مكتبة مغربية أخرى، فقيل أنها احتوت ما يقرب من ٣٠٠ ألف مجلد في شتى صنوف العلم والفن[١].

♣ الأخوة المغررون:

هم مجموعة من البحارة الأندلسيين، أمضوا حياتهم في مغامرات بحرية شاقة في بحر الظلمات (الأطلسي) من أجل اكتشاف عوالم جديدة. ويؤكد جميع المؤرخين حقيقة ذلك، وكذلك بعض الباحثين المحدثين، أن العرب عرفوا العالم الجديد (أمريكة الشمالية) عن طريق هؤلاء الأخوة قبل اكتشافه من قبل الأوروبيين بزمن طويل، وهم الذين أوحوا للمكتشفين الجدد بالتوجه غرباً. وما زالت قصة هؤلاء الأخوة تلقى عناية فائقة من قبل الباحثين الجغرافيين في العصر الحالي(٢).

♣ الأسقطر:

هو الرسم العربي لاسم ما زال شائعاً حتى اليوم في أسبانية هو Escudero ومعناه حامل الدرع، وكان يطلق على التابع، الذي يرافق أحد الفرسان(٣).

♣ الأشغال:

وظيفة إدارية عرفتها الأندلس والمغرب، وكانت تسمى ولاية الأشغال السلطانية. كان صاحبها يتولى تدبير جميع شؤون السلطان الخاصة، والتي تتعلق بتدبير حاجياته وحاجيات أهل قصره. وقد كانت هذه الوظيفة من الوظائف الرفيعة والهامة في الدولة الموحدية. وقد يكون صاحبها مسؤولاً عن الشؤون الإدارية والمالية لناحية من النواحي. ووردت أيضاً تحت اسم الأشغال المخزنية والأشغال المالية، والأشغال الخراجية. وبقيت هذه الوظيفة قائمة بتسمياتها المختلفة بعد سقوط الدولة الموحدية، فاعتمدها الحفصيون والغرناطيون في دولهم تقليداً للموحدين. وقام ابن خلدون بتحديد عمل صاحب هذه الوظيفة بقوله: "... الانفراد بولاية العمال وعزلهم وحسبانهم على الجباية"(٤).

♣ الأمين:

وظيفة في الأندلس والمغرب، وكان صاحبها يتولى شؤون المال في الكورة، فهو الذي يقوم بجباية الضرائب المختلفة، واستنزال نفقات الموظفين والأعمال العامة ورواتب الجند، وإرسال الباقي، وكان يرسل الفائض أو المستفاض إلى الإدارة العامة بقرطبة. وكانت هذه الإدارة مجموعة من المباني ملحقة بالقصر، يُدخل إليها من باب يسمى باب السدّة، وكان يتبع الأمين عدد كبير من الجباة والحسّاب والمشرفين، وهم أشبه بالمفتشين الماليين، وقد يسمى الأمين خازناً أيضاً ولو أن هذه التسمية تختص في الغالب بالمتولي لشؤون المال بقرطبة، فيقال الخازن والمراد به شيء شبيه بوزير المال. وقد جرت العادة بألا يقتصر على خازن واحد، بل نجدهم في الغالب ثلاثة يسمون الخزّان أو الخزنة. والأمين هنا غير الأمين بمعنى نقيب أهل حرفة من الحرف [٥].

(حرف الباء)

♣ البيوج:

لفظة أصلها بالإسبانية El Baboso بمعنى كثير اللعاب. وقد كانت لقباً لفرناندو الثاني. وقد كان هذا اللقب في العصور الوسطى تحقيراً إذ كان مرادفاً للأحمق، وقد دفع هذا النعت ببعض الباحثين للتساؤل عن مصدره، وهل انه يستحق حقيقة هذا الوصف، الذي ينم عن العته وضعف النظر. وقد أشار المؤرخ اللاتيني (ليكاس دي تي) الذي كان يعيش على عهد ولده، عندما كان يصفه إلى أنه كان في حركاته على فرسه وببذلته العسكرية، ينبئ عن ضراوة وشراسة أكثر مما ينبئ عن الشجاعة والإقدام، وأنه يغضب في الحين لدرجة أن صوته يستحيل إلى زئير أسد، ولكنه لا يلبث أن يعود إلى حال الرجل، الذي يكون مضرب المثل في دماثة الأخلاق. ويعتقد الباحثون أن هذا الوصف من (ليكاس) كان للتعبير عن المعنى الذي يوحي به

التلقيب بالببوج، وقد حضر الببوج هذا وقعة الأرك سنة ٥٩٢هـ/١١٩٦م، وغدر بالناصر الموحدي عام العقاب سنة ٦٠٩هـ/ ١٢١٣م (٦).

♣ البراجلات:

جمع برجلة، وهو تحريف للكلمة الأسبانية parcela أي قطعة من الأرض، والمقصود به هنا الأراضي الخشنة المقفرة (٧).

♣ البرطل:

هو الاسم العربي للكلمة القشتالية partal وهو البهو ذو الشرفات المعقودة على الأعمدة (٨).

♣ بلاد الجريد:

وتشمل مناطق توزر وقفصة ونفطة والحامة وما إلى هذا البلاد. وكلها في الولاية، التي كانت تسمى خلال العصور الوسطى (إفريقية) التي كانت تضم إضافة إلى تونس الحالية طرابلس الغرب وجزءاً من الجزائر (٩).

♣ البلديون:

تطلق هذه التسمية على العرب الأوائل، الذين دخلوا الأندلس مع طارق بن زياد وموسى بن نصير غداة الفتح العربي لأسبانية، واستقروا بها قبل دخول الشاميين مع بلج بن بشر القشيري، أو الطالعة البلجية. ودعوا بالبلديين لتبلدهم وطول مكثهم بالأندلس (١٠).

♣ البيازرة:

أصلها البيازرة، وهي وظيفة سلطانية حكومية في الأندلس والمغرب، عرفت خلال العصور الوسطى، وهي وظيفة للقائم بشؤون الصيد بالبازي، ويقال للصائد (البياز) ويسمى أيضاً (بيازي)و (بيزري) ولا زالت هذه الكلمة معروفة بمراكش

بالمغرب حتى يومنا هذا. وخير مثال على من استلم شؤون هذه الوظيفة في عصر الأمويين بالأندلس، كان نجم بن طرفة، وكان مكلفاً بصيد الطيور بواسطة البازي (١١).

♣ البيلة:

هي الصهريج المنحوت من الرخام، أو الحجر، وكثيراً ما يذكر في تواريخ المغرب، أن فلاناً صنع في المسجد أو القصر بيلة أو بيلتين. وفي مدينة فاس بالمدرسة العنانية بدار الوضوء بيلة جلبها أبو عنان المريني (١٢).

(حرف التاء)

♣ التجار الروذانيون:

اشتهر أمرهم في الأندلس وبخاصة خلال عصر الإمارة الأموية (١٣)، فقد كانوا يصلون في رحلاتهم التجارية إلى أقصى شرق العالم المعروف آنذاك، وإلى أقصى غربه، يحملون بضائع البلدان في هذا العالم إلى بعضها البعض.

♣ التمييز:

وهي وظيفة عسكرية تنحصر مهمة صاحبها في التمييز بين عناصر الجيش، من حيث أصل قبيلته وهيئة العسكر. وقد عرفت هذه الوظيفة منذ سنة ٥١٥هـ/ ١١٢٢م على عصر المهدي بن تومرت. وكان القصد بالإضافة إلى ذلك من هذه الوظيفة، العمل على تنظيم ضروري لسير الأمور والحرص على انسجام الكتائب وتنسيقها. وقد كان لوظيفة التمييز هذه ديوان خاص بها، فكان صاحبها يسمى كاتب ديوان التمييز او كاتب العسكرية، مثال ذلك الكاتب أبو عبد الله بن محسن، الذي كان إضافة إلى ما ذكر يعمل على توزيع الأرزاق والغنائم على الجيش الموحدي، فكانت قبائل المغرب لوحدها، وقبائل العرب لوحدها، وكذلك الموالي إلى غير ذلك (١٤).

♣ تومرت:

وقد عرف بهذه التسمية صاحب الدعوة الموحدية بالمغرب والأندلس فقيل فيه:

المهدي بن تومرت، وكلمة تومرت تعني على الأرجح ضرباً من الأكسية الجلدية وقال الأستاذ رينيه باسيسه، ان هناك كلمة قريبة من هذه الكلمة ما زالت شائعة لدى أهل جزر كنارياس وهي TAMARCO ومعناها كساء من الجلد أيضاً، وأنه ربما كانت الكلمة ولفظ تومرت من أصل واحد (١٥).

(حرف الثاء)

♣ الثغور الأندلسية:

هي الثغر الأدنى وكانت قاعدته في البداية في ماردة، ثم انتقلت إلى بطليوس على منعطف وادي (نهر) آنه. والثغر الأعلى وكانت قاعدته سرقسطة في شمال الأندلس. والثغر الأوسط وكانت قاعدته مدينة طليطلة، التي تقع في وسط الأندلس. وقد شكلت هذه الثغور أماكن حشد ومراكز انطلاق الغزوات، أكان للدفاع أم للهجوم ضد مراكز القوى الإسبانية المتربصة في الشمال الغربي من الأندلس.

والثغور الشرقية وهي الجزر الثلاث التي تقع شرقي الأندلس، وهي منورقة وميورقة ويابسة.

(حرف الجيم)

♣ جهينة أخبار المروانية:

هو المؤرخ بن حيان صاحب كتاب (المقتبس) الذي اقتصر فيه على تاريخ الأندلس في عصر الأمويين حتى الثلث الأول من القرن الخامس الهجري (١٦).

♣ الجوف:

يقول المغاربة والأندلسيون للشمال الجوف، ولا يعرف على وجه الدقة سبب تسميتهم هذه. لكن بعض العلماء علّل ذلك، بأنهم استفادوا من أهل مكة، الذين يقولون عن كل ما يقع شمالي مكة بأنه جوف. سرى هذا الاستعمال من الحجاز إلى المغرب والأندلس. والجوف في اللغة هو المطمئن من الأرض، وهو داخل الشيء، ضمن

الإنسان بطنه، ومن البيت داخله، ولا مناسبة بين الشمال والجوف في شيء ومع هذا فلا تكاد في جميع كتب الأندلس تجد معنى الشمال معبراً عنه بغير الجوف (١٧).

(حرف الحاء)

♣ الحجابة:

معنى الحجابة في المغرب والأندلس، الاستقلال بالدولة والوساطة بين السلطان وبين أهل دولته. وكانت الحجابة في الأندلس من أكبر المناصب الإدارية بعد الأمير. فكان صاحبها يقوم ما يشبه اليوم رئيس الوزراء. وهذا ما جعل من الوزراء يتنافسون فيما بينهم للوصول إلى هذه الوظيفة، لأن المعروف في الأندلس، أن الحجابة لا يليها إلا وزير سابق. وفي عصر الدول المنفصلة، (١٨) كانت خطة الحجابة من أكبر الوظائف، لأن متوليها هو أقرب الناس إلى أسرار الحكم. ففي عهد دولة الأغالبة، كان الحاجب يقوم بوظيفة قائد الجيش إلى جانب وظيفة الحجابة. وقد اعتاد الحفصيون أن يعينوا حاجباً احتياطياً أو رديفاً للحاجب الرئيسي، يكون جاهزاً لاستلام منصبه عندما توجب الحاجة ذلك. وقد كان الحاجب عند بني مرين إضافة لذلك (المزوار). وكان يطلق على الحاجب في بعض الفترات قهرمانة الدار (١٩).

♣ حركة الاستخفاف=الاستشهاد:

كان لانتشار الثقافة العربية بين سكان الأندلس وقعه المؤثر في نفوس من كلنوا يدعون بأنهم حماة الثقافة اللاتينية، ومعظم هؤلاء من رجال الدين المسيحيين، الذين قاموا بعمل فاشل لخلق حاجز دموي بين أتباع الحضارة العربية وأتباع الحضارة اللاتينية، وذلك لمنع التمازج الذي غدا وكأنه انصهار في بوتقة الحضارة العربية الإسلامية، وسميت عمليتهم باسم الاستخفاف لدى العرب والاستشهاد لدى المستعربين. وهي عبارة عن قيام بعض رجال الحركة بشتم الرسول (ص) واحتقار الدين الإسلامي، لكن الحركة لم تستمر طويلاً، فقد تحرك فريق آخر من المستعربين من الموظفين الكبار في الدولة، وانضم إليهم بعض رجال الدين، بعدما وُجد عمل الحركة

غير مفيد، ويؤذي المصالح العامة للمستعربين، وتمكن من الحصول على حكم كنسي باعتبار هذا العمل خارجاً على أحكام الدين المسيحي. وقد قامت هذه الحركة سنة ٢٣٥هـ/ ٨٥٠م في عصر الأمير الأموي عبد الرحمن الثاني. وسبب هذه الحركة خشية المستعربين على الحضارة المسيحية اللاتينية، من أن تذوب في الحضارة العربية الإسلامية. وقد قضي على هذه الحركة سنة ٢٣٧هـ/ ٨٥٢م (٢٠).

(حرف الخاء)

♣ الخطارة:

هو لفظ كان يطلق على القناة المائية الجوفية بالمغرب الأقصى في مناطق تافيلالت وفي مدينة مراكش، وهو مشتق من الخطر بمعنى اهتزاز الماء وتذبذبه. وقد استخدم هذا اللفظ بالأندلس، وقام المهندس عبد الله بن يونس في عصر المرابطين، حينما حضر إلى مراكش بابتكار نظام جديد لمد المياه من الأماكن البعيدة وفي جوف الأرض، فقد كانت مراكش تفتقر في بدايتها إلى المياه، حيث لم يكن فيها بعض الآبار. فقام المهندس ابن يونس بدراسة طبقات الأرض هناك، وبعد جهد كبير توّصل إلى اختراع طريقة المجاري الجوفية، فتوجه إلى طرف من أطراف المدينة، بعلو فيه مستوى الأرض على مثله في داخلها، ثم حفر بئراً كبيراً ثم أوصل من قاعها قنوات تسير تحت الأرض في انحدار، حتى توصل الماء إلى مختلف أحيائها قريباً من سطح الأرض.

ويذكر الإدريسي أن السلطان المرابطي أعجب بهذا الابتكار، ومنح صاحبه عطاءً كثيراً، ومنذ ذلك الحين بدأ أهل المدينة في بناء قنوات فرعية، تستمد من تلك القناة الأم. وهذا ما ساعد على اتساع عمران مدينة مراكش، وزيادة مروجها وحدائقها وأصبحت قاعدة وحاضرة الدولتين المرابطية والموحدية، وقد سمي هذا النظام من القنوات (الخطّرة). وما زالت هذه الشبكة الواسعة من القنوات الجوفية باقية في مدينة

مراكش، ويبلغ عددها نحو ٣٥٠ قناة يصل طول كل منها إلى نحو خمسة كيلومترات، غير أن الإهمال لحقها أخيراً وبطل استعمال عدد منها (٢١).

♣ خطة الشورى:

كان يقوم بأمر القضاء في الأندلس هيئتان. الفقهاء المشاورون والقضاة. فأما المشاورون فكانوا جماعة من كبار الفقهاء والعلماء، يختارهم الأمراء أو الخليفة ليستشيرهم في أمر القضاة والأحكام، ولم يكونوا هيئة بمعنى الكلمة، تتجمع معاً في مجلس خاص كالوزراء، بل كانوا فرادى، يختار الأمير من يراه صالحاً للشورى، ثم يبعث إليه بما يريد ليفتي فيه، وقد يستقدمه إلى القصر. وكان المشاورون أعلى من القضاة في المرتبة، بل كانوا في مراتب الوزراء من حيث المكانة والجاه. وفي بعض العصور تميّز بعض المشاورين حتى صار كالرئيس لهؤلاء المفتين، ويسمى لهذا برأس الفتيا أو رأس المشيخة وقد يسمى شيخ البلد. وكانت المشورة أو الفتية أعلى المناصب التي يطمح إليها الفقيه، وإن لم تكن منصباً حكومياً محدد الوظيفة والراتب والسلطان. وكان المشاورون يبدون رأيهم في القضاة، فلا يعين كبارهم إلا برأيهم. أما القضاة فهم المعروفون وأكبرهم قاضي قرطبة أو قاضي الجماعة، وكان في منزلة الفقهاء المشاورين، وقد يمتاز عليهم إذا اهلته ملكاته لذلك (٢٢).

♣ خطة الطواف بالليل:

أصحاب هذه الخطة يُعرفون في الأندلس بالدرابين لأن بلاد الأندلس لها دروب بأغلاق تغلق بعد العتمة، ولكل زقاق بائتٍ فيه له سراجٌ معلق، وكلب يسهر، وسلاح معد، وذلك لشطارة عامتها وكثرة شرّهم، واعيائهم في أمور التلصص، إلى أن يظهروا على المباني المشيدة ويفتح الأغلاق الصعبة، ويقتل صاحب الدار خوف أن يقرّ غليهم أو يطالبهم بعد ذلك، ولا تكاد في الأندلس تخلو من سماع: دار فلان دُخلت البارحة وفلان ذبحه اللصوص على فراشه وهذا برجع التكثير والتقليل إلى شدة الوالي ولينه، ومع إفراطه في الشدة وكون سيفه يقطر دماً فإن ذلك لا يعدم. وقد آل الحل

عندهم إلى أن قتلوا على عنقود سرقه شخص من كرمٍ، وما أشبه ذلـــك، ولـــم ينتـــه اللصوص [٢٣].

(حرف الدال)

♣ الدابري:

الدابري والدوابر عند أهل الأندلس هم الصعاليك، الذين يثورون في الحصون، فيقطعون الطرقات ولا يعطون طاعة. واشتهر من هؤلاء خلال عصر الطوائف عبـــد الحميد منشور الدابري، الذي أعلن العصيان بصخرة ابن الشرف بقراعش على بـــاب قرطبة [٢٤].

♣ الدلاعة:

الدلاعة مفرد دلاع، وهو البطيخ أو نوع منه، وقد عرّفـــه صـــاحب الكتـــاب المنصوري بأنه البطيخ الهندي أو السندي نسبة إلى السند. ومن هنا تسمى البطيخة في أسبانية إلى اليوم (sandi) ويسمى أيضاً البطيـــخ الفلســـطيني. وقـــال أبـــو القاسـم الزهراوي، أنه البطيخ الشامي. وقد قال الرحالة رينتشاردسون، أن الدلاع بطيخ صغير مرّ الطعم. وفي المغرب إلى اليوم يسمى البطيخ دلاح، أما ما نعرفه بالشمام فيســـمى البطيخ، والليبيون يسمون البطيخ الأحمر الدلاع حتى يومنا هذا [٢٥].

(حرف الراء)

♣ رباط الفتح:

هو نواة مدينة الرباط بالمملكة المغربية اليوم، وتقع في مواجهة ســـلا، فقيـــل الرباط وسلاه، ويفصلهما وادي أبو الرقراق، الذي كان يسمى قديماً بـــوادي ســـلا أو وادي أسمير. وواضح من اسم مدينة الرباط وتاريخها، أنها كانت في الأصل رباطـــاً لجهاد قبائل برغواطة المارقة على الدين الحنيف، وقد بناه المنصور الموحدي وســـماه

رباط الفتح سنة ٥٤٥هـ/١١٥١م. وأجريت له الماء من غبولة بواسطة المهندسين(٢٦).

♣ الرب:

كما في لسان العرب الخاثر من عصير العنب. وما زال الرب معروفاً إلى الآن في أسبانية باسم ARROPE وقد كان شربه معهوداً أول الأمر، لكن الموحدين لم يلبثوا أن انتبهوا إلى أن مفعوله لا يختلف عن مفعول الخمر الحرام، فأصدروا الأوامر بمنعه، وهكذا فبعد أن كان الرب يقدم في الاحتفالات الرسمية، وبعد أن كان يباع بمكان خاص بمدينة مراكش (باب الرب) بعد ذلك صودر في سائر أطراف المملكة سنة ٥٨٠هـ/ ١١٨٥م، ورجع الناس إلى مبدأ المهدي بن تومرت (٢٧).

♣ الربرتير:

هو قائد مسيحي إسباني من قواد برشلونة ومن كبار رجال دولته، وقع في أسر قائد البحر المرابطي علي بن ميمون، فوجهه إلى مراكش حيث اعتنق الإسلام، ولزم خدمة الأمير علي بن يوسف بن تاشفين، فولاه قيادة الجيش المسيحي المرتزق الذي خدم تحت لواء المرابطين في محاولاتهم لإخماد ثورة الموحدين. وكان اسم هذا المنصب (قائد الروم) وقد أبلى الربرتير في قتال الموحدين بمنطقة السوس بلاءً حسناً حتى قتل في إحدى المعارك سنة ٥٣٩هـ/ ١١٤٥م وقد خلف ولداً اسمه علي، اعتنق فيما بعد دعوة الموحدين، وأصبح من أكابر رجال دولتهم، وإليه يرجع الفضل في انتزاع جزيرة ميورقة من أيدي بني غانية، وقد قتل عليٌ هذا في إحدى المعارك سنة ٥٨٣هـ/ ١١٨٨م (٢٨).

♣ الرقاص:

لفظ معروف منذ القدم إلى الآن في المغرب، ويطلق على الشخص الذي يقوم بالبريد. وللرقاصة أمين يسهر على الحرفة، وقد كانت تسند لرجال أقوياء مدربين على الركض والعدو، وكان فيهم الرقاص العادي، ورقاص الشرط، وهذا هو ساعي

البريد المستعجل، فينقله بين المدن على الخيل والجياد بمنتهى السرعة، وكان يجد في كل محطة حصاناً مسرجاً يمتطيه إلى المحطة التي تليها. إذن فهو حامل البريد، ويسمى أحياناً الراقص. وقد حددت بعض الرسائل الموحدية منذ سنة ٥٤٣هـ/ ١١٤٩م واجبات الرقاصة تحديداً دقيقاً حتى لا يسيئوا استعمال نفوذهم، فقد شاع أن بعضهم ربما عرض على الناس استضافته [٢٩].

(حرف الزاي)

♣ الزراجنة:

ويقال الزراجون، وهو الاسم أو اللقب، الذي أطلقه الموحدون على المرابطين، لأنهم شبهوهم بطائر أسود البطن، أبيض الريش يقال له (الزرجان) لأن المرابطين بيض الثياب سود القلوب والمهدي بن تومرت هو الذي أطلق عليهم هذه التسمية [٣٠].

♣ الزو:

كلمة تعني عند الأندلسيين مركب النزهة في البحر[٣١].

(حرف السين)

♣ السانية:

السانية هي التسمية الأندلسية لآلة الري المعروفة بالساقية. وهي لفظة ما زالت مستعملة في اللفظة الأسبانية، ومعناها الآلة الرافعة للماء. والسانية أيضاً الناقة يستقى عليها من البئر [٣٢].

♣ سباني:

جمع سبنية وهي المنديل الكبير أو الملاءة البيضاء، وهو لفظ أسباني sabans ولا زال يستعمل في المعنى الثاني في أسبانية إلى اليوم، ومنها سباني الشرب، وهي

المناديل الكبيرة التي كانوا يستعملونها أثناء الطعام، وكانت تتخذ من رفيع القطن أو الكتان، وهي أعلى السباني (٣٣).

♣ السبيكة:

السبيكة هو الاسم الذي كان يطلق على البسيط الأخضر الشاسع الواقع جنوب شرق الحمراء في غرناطة في جنوب شرق أسبانية، وقد شقت اليوم الطرقات الشاسعة المظللة بالأشجار الباسقة، ومنها الطريق إلى باب الشريعة، باب الحمراء الرئيسي(٣٤).

♣ السليطين:

المراد بالسليطين (تصغير السلطان) وهو ألفونسو السابع، الذي ولي عرش قشتالة في سنة ١١٢٦م وكان قد نصب على عرش بلاده، وهو بعد صغير السن، وربما كان هذا هو السبب في استخدام هذا اللفظ له من أجل التصغير (٣٥).

(حرف الشين)

♣ شلير:

ويقال أيضاً جبل الثلج، وهو جبال سييرانيفادا الشهيرة، التي تشرف على مدينة غرناطة بآكامها العالية من الجنوب الشرقي. وشلير محرفة عن اللاتينية solarus ومعناها جبل الشمس، وذلك لأن الشمس تسلط أشعتها على هذه الجبال فتنعكس أشعتها على الثلوج الناصعة التي تغطيها (٣٦).

♣ شنت:

كلمة شنت موجودة في الأسماء الأندلسية وتعني (قديس sant) ويضاف إليها في العادة اسم القديس مثل شنت مرية وشنت يعقوب أي شنت ياقب بالأسبانية (٣٧).

المناديل الكبيرة التي كانوا يستعملونها أثناء الطعام، وكانت تتخذ من رفيع القطن أو الكتان، وهي أعلى السباني [٣٣].

♣ السبيكة:

السبيكة هو الاسم الذي كان يطلق على البسيط الأخضر الشاسع الواقع جنوب شرق الحمراء في غرناطة في جنوب شرق أسبانية، وقد شقت اليوم الطرقات الشاسعة المظللة بالأشجار الباسقة، ومنها الطريق إلى باب الشريعة، باب الحمراء الرئيسي [٣٤].

♣ السليطين:

المراد بالسليطين (تصغير السلطان) وهو ألفونسو السابع، الذي ولي عرش قشتالة في سنة ١١٢٦م وكان قد نصب على عرش بلاده، وهو بعد صغير السن، وربما كان هذا هو السبب في استخدام هذا اللفظ له من أجل التصغير [٣٥].

(حرف الشين)

♣ شلير:

ويقال أيضاً جبل الثلج، وهو جبال سييرانيفادا الشهيرة، التي تشرف على مدينة غرناطة بآكامها العالية من الجنوب الشرقي. وشلير محرفة عن اللاتينية solarus ومعناها جبل الشمس، وذلك لأن الشمس تسلط أشعتها على هذه الجبال فتنعكس أشعتها على الثلوج الناصعة التي تغطيها [٣٦].

♣ شنت:

كلمة شنت موجودة في الأسماء الأندلسية وتعني (قديس sant) ويضاف إليها في العادة اسم القديس مثل شنت مرية وشنت يعقوب أي شنت ياقب بالأسبانية [٣٧].

(حرف الصاد)

♣ صاحب الصلاة:

يعود ظهور هذا المنصب إلى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، في المغرب والأندلس ويعني أن صاحبه يؤم بالناس في صلاتهم، ولعلهم عدلوا عن لقب الإمام المعهود، حتى لا يتشبه بالإمام الحاكم، وليس من الصواب في شيء أن ندعي، أن مدلول صاحب الصلاة يعني شخصاً ألف كتاباً يحمل اسم الصلاة. وكان صاحب الصلاة يعين في كل مدينة أندلسية. وعلى الرغم من أن بعض القضاة، كانوا يتولون مهمة الصلاة إلى جانب القضاء، فكان يحق لهم على ما يبدو على استخلاف من يرونه مناسباً لهذه المهمة (٣٨).

♣ صاحب العلامة:

صاحب العلامة أو كاتب العلامة، هو الذي يتولى التوقيع باسم السلطان وشارته على المخاطبات والمراسيم الملكية، وكانت هذه الوظيفة من أهم الوظائف الإدارية في القصور المغربية منذ حكم الموحدين (٣٩) حتى نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. ففي سنة ٥٦١هـ/ ١١٦٦م نظر الموحدون في وضع العلامة المكتوبة بخط الخليفة، فاختاروا (الحمد لله وحده) لما وقفوا عليها بخط الإمام المهدي في بعض مخاطباته، فكانت علامتهم إلى آخر دولتهم (والله أعلم). وقد انتشرت فيما بعد زوال دولة الموحدين في كل بلاطات الدول المغربية، وهي تشبه الإمضاء أو التوقيع، الذي يُدون عادة في أيامنا في أسفل كل آخر أو ورقة تصدر عن أي مسؤول في الدوائر الحكومية، وكانت في العصور الوسطى، توضع أيضاً في أسفل الكتب والأوامر والرسائل السلطانية، وكانت هذه العلامة توضع في بعض الأحيان نيابة عن السلطان، وفي أحيان أخرى توضع من قبل السلطان نفسه. وكانت العلامة السلطانية موكولة إلى كتّاب الدولة، لم تختص بواحد منهم لما كانوا كلهم ثقات أمناء، وكانوا عند السلطان كأسنان المشط. وبعد أن قام أحمد الملياني، أحد رجال دولة

بني مرين بمراسلة ابن السلطان بمراكش سنة ٦٩٧هـ/ ١٢٩٨م على لسان أبيه، يأمره بقتل مشيخة المصامدة على الفور، ووضع عليه العلامة التي تنفذ بها الأوامر، وختم الكتاب، وبعث به مع البريد، وهرب إلى تلمسان. ولما وصل الكتاب إلى ابن السلطان، أخرج مشايخ المصامدة وقتلهم، وكان منهم علي بن محمد، وعبد الكريم بن عبشي، وولده عيسى، وعلي بن منصور وابن أخيه عبد العزيز. وبعد قتلهم أرسل وزيره إلى أبيه السلطان، فقتله غضباً منه، فأمر باعتقال ابنه، واقتصر السلطان منذ ذلك الحين في وضع علامته على من يختاره لها من رجاله بالعلاء والأمانة، وجعلها لعبد الله بن أبي مدين. وذكر ابن خلدون أن أول عمل قام به، هو وظيفة العلامة بتونس عند الحفصيين، وكانت في زمانه أن يوضع في نهاية كل كتاب أو أمر سلطاني ما يلي (الحمد لله والشكر لله) بالقلم الغليظ. وذكر أن علامة الحاكم الغرناطي في الأندلس سنة ٧٦٥هـ/ ١٣٦٤م، كانت تتألف من كلمتين في نهاية الكتاب أو المرسوم وهما (صح هنا) (٤٠).

♣ الصقالبة:

كانت كلمة الصقالبة تطلق في الأندلس بادئ الأمر على الأسرى والخصيان من العناصر السلافية، ولكنها ما لبثت أن غدت تطلق على كل الأجانب، الذين يخدمون في مصالح الدولة المختلفة. وكان يؤتى بأولئك الصقالبة من الدول الإسبانية المسيحية في الشمال ومن دول أوروبة الشرقية. كما كان قسم كبير منهم يُجلب من جهات البحر الأسود، ومن سكان كالابرية ولومباردية وأواسط أوروبة. وكانوا على نوعين: الخصيان وغير الخصيان. أما الخصيان فكانوا يستخدمون لحراسة الحريم، وأما الأخرون فيوكل إليهم الكثير من المناصب الإدارية والعسكرية الهامة (٤١).

(حرف الطاء)

♣ طالعة بلج:

نسبة إلى بلج بن بشر نائب قائد الجيش، الذي أرسله هشام بن عبد الملك سنة ١٢٢هـ/٨٤١م لمحاربة الثائرين في المغرب الأقصى. وقد هزم هذا الجيش وقتل قائده كلثوم بن عياض القشيري، فتسلمه بلج بن بشر حسب توصية هشام بن عبد الملك، وقد حوصر هذا الجيش في مدينة سبتة، حتى قيام والي الأندلس عبد الملك بن قطن بالاستعانة بهذا الجيش الذي بقي منه نحو عشرة آلاف جندي ضد ثورة المغاربة، التي انتشرت في الأندلس وكادت تقضي على حكم الولاة هناك. وقد دخل الجيش الشامي إلى الأندلس بشروط معينة، وتمكّن من انقاذ الوضع المتردي هناك، وسميت مجموعة الجند التي دخلت الأندلس بقيادة بلج بن بشر (طالعة بلج). بعد ذلك قام بلج بن بشر بالسيطرة على مقاليد الحكم بالأندلس وشغل دوراً سلبياً هناك، لذا لم تطل أيامه فعزل عن الحكم بالموت(٤٢).

♣ طليق النعامة:

هو الشاعر الشريف الطليق، سمي بذلك لأنه كان محبوساً في مطبق المنصور محمد بن أبي عامر، وأقام في ذلك المحبس سنين طويلة، فكتب يوماً قصة يذكر فيها ما آلت إليه حاله من ضيق الحبس، وضنك العيش، فرفعت إلى بن أبي عامر، فأخذها في جملة رقاعٍ ودخل إلى داره، فجاءت نعامة كانت هناك فجعل يلقي إليها رقعة هذا الشريف في جملة الرقاع وهو لم يقرأها، فأخذتها ثم دارت، وألقتها في حجره، فرمى بها إليها ثانية، فدارت القصر كله ثم جاءت وألقتها في حجره، فرمى بها إليه ثالثة، وفعلت ذلك مراراً، فتعجّب من ذلك وقرأ الرقعة وأمر بإطلاقه، فسمي بذلك طليق النعامة (٤٣).

(حرف العين)

♣ العربان:

العربان عند المغاربة وأهل الأندلس، يساوي العربون عند أهل الشرق باللغة الفصحى والرعبون في العامية (٤٤).

♣ العرب الهلالية:

وهم قبائل من هلال بن عامر، خرجوا إلى البلاد حين خلى بنو عبيد بينهم وبين الطريق إلى المغرب وقد شغلوا دوراً مهماً وإيجابياً في تاريخ المغرب والأندلس، ذلك أنهم ساعدوا في تجسيد مفهوم العروبة في مجتمع المغرب العربي، ومن هؤلاء أيضاً زغبة ورباح وجشم بن بكر وغيرهم (٤٥).

♣ العلج:

الرجل الضخم من كفار العجم، وبعض العرب يطلق العلج على الكافر مطلقاً، والجمع علوج وأعلاج وقيل الرجل الشهواني المستهتر (٤٦).

♣ العين جودي:

لقب أطلق على الشاعر الأديب الأندلسي سليمان بن محمد بن بطال البطليوسي، وسمي كذلك لكثرة ما كان يردّد في أشعاره (يا عين جودي) (٤٧).

(حرف الغين)

♣ الغريب:

أطلق هذا اللقب على أحمد بن محمد بن أضحى الهمداني لأنه أول مولود من العرب الشاميين بالأندلس وجمعه: غرباء (٤٨).

(حرف الفاء)

♣ الفحص:

كلمة كانت تستخدم لتدل على البسيط من الأرض أو السهل الأخضر، مثل فحص غرناطة وفحص ليون وفحص إشبيلية وفحص السرادق الذي يقع إلى الشرق من مدينة قرطبة، وكان مركزاً لتجميع الجيوش العربية الإسلامية في عصر الخلافة الأموية (٤٩).

♣ الفرانق:

الفرانق هو القائم بأمر البريد في الأندلس. وغالباً ما كان الأندلسيون يستخدمون الركّاض والرقاص (٥٠).

♣ فرتون:

اسم أندلسي ذائع محرّف عن الكلمة القشتالية FORTUN ويكثر في نسب الذين يتحدرون من أصول أسبانية مسيحية (٥١).

♣ الفقارة:

هي عبارة عن قناة لجر المياه إلى المناطق العطشى. وعرفت هذه القناة خلال العصور الوسطى في تونس وفي الواحات الموجودة في جنوب الجزائر. وقد عثر أخيراً على آثار لهذه القنوات في واحة سدراتة على بعد ٨٠٠ كم إلى الجنوب من مدينة الجزائر. كانت سدراتة بفضل ذلك النظام المائي عامرة آهله خلال القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين (٥٢).

♣ القبالة:

هي في الأصل الضريبة التي تدفع لبيت المال، وقد أطلق هذا اللفظ على الضرائب الزائدة على ما يقضي به الشرع. وكانت هذا الكلمة تستخدم في المغرب

والأندلس للدلالة على الضرائب التي كان يؤديها أهل الحرف أو بائعو السلع الرئيسية. وقد عرفت هذه الضريبة في عصر المرابطين. وباعتبارها من الضرائب الزائدة، فقد احتج الموحدون عليها بعنف وصرامة، وكانت من أكبر المآخذ التي استخدمها الموحدون ضد المرابطين (٥٣).

♣ القبة الحمراء:

وهي التي تسمى في عصرنا المظلة أو الشمسية، غير أنها أكبر منها بنحو ثلاث مرات، قماشها من الحرير المزركش والمموّه بخيوط من الذهب، وكانت من خصائص السلاطين. وهي التي حرص الموحدون على استخدامها في سائر المناسبات العظيمة، وقد كانوا يقلّدون بذلك الرسول الأعظم، فقد ورد أنه نصب القبة لاستقبال وفد ثقيف في السنة التاسعة من الهجرة. وتشير بعض المصادر إلى أن القبة كانت من البهجة ومن رمز السلطة الدنيوية (٥٤).

♣ قصر فرعون:

هي مدينة ليلى المغربية، وهي تسمية عند العامة (قصر فرعون) وتقع على بعد ثلاثة كيلومترات شرق بلدة مولاي إدريس، التي تضم ضريح إدريس الأكبر مؤسس دولة الأدارسة (٥٥).

♣ القُطُع:

جمع قطيعة، وهي في المصطلح الإداري مبلغ من مال الجباية، يتعهد بأدائه سادة النواحي، الذي تعجز الدولة عن السيطرة عليهم، فتتركهم عليها في مقابل أدائهم إياها. وقد يتعهد المستبد بالناحية بأداء القطيعة دون ثورة أو قطع للطاعة. وكان المستبدون في الأندلس كثيرين حتى منتصف حكم عبد الرحمن الناصر لدين الله. وهذه الخطة تشبه من بعض الوجوه، المقاطعات في المصطلح الشرقي، وتختلف عنها من وجوه أخرى (٥٦).

♣ القنطرة:

القنطرة عند الأندلسيين والمغاربة، كانت تعني (الجسر) الذي يقام عادة على ضفتي أحد الأنهار، لتسهل عبور الناس من ضفة إلى أخرى. ولعل أول القناطر (الجسور) التي بناها الأندلسيون كانت تلك القنطرة، التي أقامها السمح بن مالك الخولاني على نهر الوادي الكبير بقرطبة سنة ١٠٠هـ/ ٧١٩م في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز رحمه الله (٥٧).

♣ القنوات الجوفية:

يعد نظام القنوات الجوفية من أعظم الابتكارات العربية في ميدان الهندسة بالأندلس، وأول ما عرف في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، عندما جُرت المياه إلى مدريد على أثر بنائها من وادي الرمل المجاور من جهة الشمال، وقد حفرت آبار غزيرة المياه، ووضع في قعرها قنوات تمتد حتى تصل إلى مدريد، وهي تنحدر من الأعلى إلى الأسفل، وقد انتشر هذا النظام فيما بعد في أرجاء المغرب العربي. وتتألف القنوات الجوفية، من قناة ضخمة تعد هي (الأم) ومنها تتفرغ في داخل المدينة شبكة معقدة من قنوات صغار فرعية، وفي كل عقدة يتجمع عندها عدد من تلك الفروع، يقام خزان أو مستودع يجتهد في حمايته ووقايته بالطوب والفخار، وهذه الخزانات التي يتحكم منها المهندسون والخبراء في توزيع الماء توزيعاً عادلاً بين الأحياء والمنازل والحدائق العامة والخاصة، وتبنى عليها صهاريج مقفلة بأبواب وقضبان من الحديد لا يسمح بدخولها إلا للقنواتي، الذي يوكل إليه الصهريج، ويكون مسؤولاً عنه ويحتفظ بمفتاحه. وهناك صهاريج عامة في الشوارع لسقيا الناس والبيوت، وتكون أحياناً على ظهر الأرض، وأحياناً أخرى في باطن الأرض، إذا كانت القناة التي تمده على عمق شديد، وحينئذ لا يوصل إليها إلا بسلالم، تصل في بعض الأحيان إلى نحو ستين درجة (٥٨).

♣ القُراجة:

بالأسبانية Coracha والقوارسة Couraca بالبرتغالية، عبارة في الأصل عن ركن في الجدار يبرز عن الحصن لحماية منطقة في حالة حصار، يوجد فيها بئر يستمد ماءه من وادٍ مجاور لإغاثة الذين قد يهددهم التطويق (٥٩).

♣ القومَس:

القومَس كلمة مشتقة من اللاتينية Comes وهي الكونت، وأحياناً يعبر عنها بالقمسط وتجمع على قوامس (٦٠).

(حرف الكاف)

♣ الكنبانية:

الكنبانية كلمة مشتقة من كلمة Campo القشتالية معناها البسيط أو السهل من الأرض. والكنبانية أيضاً هم الفلاحون أو الزراع، الذين يزرعون الأرض المنبسطة(٦١).

♣ الكوَر المجندة:

هي إدارة خاصة للكوَر المجندة، التي أنزل فيها جند العرب، ومهمة متوليها كانت تحديد عدد كل من هذه الأجناد وتعيين أرزاقهم وحقوقهم وما شابه ذلك. وهي لذلك كانت من الوظائف الإدارية الكبيرة، لأن الكوَر المجندة كانت تقدم لجيش الإمارة الأموية معظم جنده العربي (٦٢).

(حرف اللام)

♣ اللبود المغربية:

هي قماش من الصوف الغليظ الأبيض، كان يستخدم في صنع نوع من القلانس الطوال، وفي بعض الأحيان تصنع منه الخفاف، وقد يلبسه المقاتلة ليقي أجسامهم (٦٣).

(حرف الميم)

♣ المجوس الأردمانيون:

ويدعون النورمان، ويعرفون باللغة الأسبانية normandes أو wikingos ولعل التسمية الأولى أكثر استعمالاً في الإسبانية، والثانية أكثر استعمالاً في الإنكليزية والتسمية الأولى تعني سكان الشمال. وسكان الشمال هم سكان الدول الاسكندنافية، الذين اشتهروا بنشاطهم البحري والحربي، وتعني كلمة viking في الأصل اللغوي، سكان الخلجان، وهي مشتقة من الكلمة النروجية vik التي تعني ساكني الخليج. غزوا بريطانية وفرنسة، وعرفهم العرب في القرن الرابع الهجري وما بعده. ويعود هذا الشعب في أصله إلى الجرمان أو التيتونيين. وينقسم هذا الشعب إلى ثلاث مجموعات: السويديين والنرويجيين والدانيين (الدانماركيين) وهؤلاء الدانماركيون، هم الذين غزوا الأندلس والمغرب. أما تسميتهم بالمجوس، التي تطلق في الأصل على الزرادشتيين عبدة النار، فلأن النورمان حين غزوا الأندلس، كانوا يكثرون من إشعال النار، فظن العرب المسلمون هناك، أنهم يعبدون النار كالزرادشتية. وسموا كذلك أيضاً لأنهم لم يكونوا قد اعتنقوا المسيحية. أما كلمة الأردمانيين، فهي من الكلمة اللاتينية normanni أ] سكان الشمال، ولكن بعد قلب النون إلى همزة، وذلك ليس غريباً في لغة الأندلسيين، فهم يسمون مثلاً Narbonne أربونة. وهؤلاء النورمان الدانماركيون هاجموا الأندلس عدة مرات (٦٤).

♣ المحجة:

كلمة كانت تطلق في الأندلس على الطريق الضيقة، التي تصل بين أحياء رئيسة من المدينة، وحيث كان أناس كثر يمرون فيها خلال النهار والليل لضرورات الحياة. ولعل أشهرها محجة قرطبة، التي كانت في سوق المدينة الرئيسي. وقد وسعت هذه المحجة بهدم بعض البيوت والمحلات المجاورة سنة ٣٦٠هـ/ ٩٧١م (٦٥).

♣ المُدى:

وتعني السوق، وقد استخدمت في الأصل عند الأندلسيين لسوق الدقيق، ثم أصبحت علماً على السوق مطلقاً، ولا تزال موجودة إلى الآن في اللغة الأسبانية بهذا المعنى (السوق AL MUDI) (٦٦).

♣ المدينة البيضاء:

تعني أكثر من مدينة في المغرب والأندلس، فقال بعضهم أنها تعني مدينة سرقسطة في شمال شرق أسبانية، وسميت بذلك لكثرة جصها وجيارها. وتعرف أيضاً بالثغر الأعلى. وقال بعضهم الآخر، أنها تعني القسم الجديد من مدينة فاس، ويسمى هذه القسم فاس الجديد وقد بدأ عملية بنائه يعقوب بن عبد الحق المريني سنة ٦٧٤هـ/ ١٢٧٦م، وأطلق عليه المدينة البيضاء، ثم غير إلى فاس الجديد تمييزاً له من فاس البالي (٦٧).

♣ المركاز:

لفظة المركاز عند المغاربة والأندلسيين، تعني النقانق، وهي لفظة مولدة غير عربية (٦٨).

♣ المركطال:

أصله باللاتيني Mercatellum وهو السوق، الذي تباع فيه الثياب المستعملة. ويرد أحياناً باسم سوق المركطيين، ولا يزال سوق المركطال معروفاً بمدينة فاس حتى اليوم (٦٩).

♣ المريدون:

أطلقت هذه التسمية على جماعة من مشايخ الصوفية وأتباعهم بغرب الأندلس. وقد تمركزوا بصورة خاصة بمدينة شلب، وكثر خوضهم في الكتب التصوفية، وموضوعات مختلفة كمسائل أخوان الصفا وما إلى ذلك. وقد قاموا بالثورة على عهد

المرابطين في أواخر أيامهم بقيادة أبي القاسم أحمد بن قسي مدعي الهداية. وقد تفرّق عنه أصحابه على أثر اتصاله بالأسبان، فقتلوه في سنة ٥٤٦هـ/ ١١٥٢م ورفعوا رأسه على الرمح المهدي إليه من الروم (٧٠).

♣ المزوار:

كلمة مزوار تعني بالعرف المغربي، الابن البكر،أو رئيس فرقة، غير أنها لم تلبث أن تطورت واستعملت بمعنى رئيس لجماعة أو طائفة مثل نقيب الأشراف أو الحاجب أو رئيس المؤذنين أو رئيس الدخلة، وأحياناً رئيس الجند. وكان المهدي بن تومرت جعل على كل عشرة نقيباً. ويقسم المزوار عادة إلى نوعين، النوع الأقدم ويمثله نقيب الأشراف ورئيس الدخلة ومهامه تتصل بالأمور العائلية أو المنزلية. والنوع المتأخر ويمثله الزوار كما جاء عند العمري، وهو ضابط عسكري ويذكر أن المزوار يتولون قيادة إحدى وعشرين قبيلة، أي لكل قبيلتين مزوارين الأهرغة فليس لها مزوار واحد (٧١).

♣ المستعمرون:

هم النصارى الأسبان، الذين لم يغادروا بلادهم بعد سيطرة العرب عليها، فتابعوا حياتهم الطبيعية فيها، خاضعين لقوانين الدولة الجديدة ومتمتعين بأقصى ما يمكن من التسامح والعدل، ويعرفون أيضاً بأنهم مسيحيو الأسبان، الذين بقوا على دينهم واصطبغوا بصبغة الثقافة العربية. وقد أطلق عليهم هذا الاسم الأسبان الشماليون، الذين لم يخضعوا للعرب.

أما كتاب العرب فأطلقوا عليهم اسم (العجم أو النصارى) وكانوا متمركزين في المدن الهامة كطليطلة، وإشبيلية وقرطبة وماردة، وتعدّ طليطلة مركزهم الرئيسي (٧٢).

♣ المصارة:

كانت هذه الكلمة تستخدم في المغرب والأندلس على الدوام، لتدل على السهل المنبسط الأخضر، الذي يمتد تحت أقدام أسوار المدينة، حيث يتجه الناس في أعيادهم

وأوقات فراغهم للنزهة والراحة. وقد كانت هناك مصارات كثيرة في الأندلس، مثل تلك التي في قرطبة، التي اشتهرت بمعركتها الشهيرة، التي انتصر فيها عبد الرحمن الداخل على قوى الوالي الأندلسي يوسف الفهري، وتسلّم بعد ذلك حكم الأندلس بعد أن أعلن قيام الإمارة الأموية فيها سنة ١٣٨هـ/ ٧٥٦م. وفي سرقسطة أيضاً توجد مصارة، وكذلك في بعض المدن المغربية مثل فاس، حيث يوجد فيها منطقة كانت تدعى جنة المصارة، وفحص المصارات، الذي عسكر فيه ملك غرناطة محمد الغني بالله فيما لجأ إلى المغرب مستنجداً بالسلطان المريني بعد خلعه عن العرش. والوصف الذي يورده المؤرخون والجغرافيون لهذه المصاؤرات، يكاد ينطبق على ما يذكر أيضاً عن مصارة مدريد، التي تدعى الآن (مرج العربي) (٧٣).

♣ المصاري:

جمع مصرية وهي غرفة علوية منعزلة عن المنزل، كانت تكرى أو تجعل للخدم، وقد ورد ذكر المصاري في عدد من المصادر، كتلك التي أوردها المقري في كتاب (نفح الطيب) حيث ذكر قائلاً: أُحصيت دور قرطبة التي بها وأرباضها أيام محمد بن أبي عامر (٧٤) فكان مئتي ألف دار وثلاثة عشر ألف دار وسبعاً وسبعين داراً، وهذه دور الرعية، وأما دور الأكابر والوزراء والكتّاب والأجناد وخاصة الملك، فستون ألف دار وثلاثمائة دار سوى مصاري الكراء والحمامات والخانات، وعدد الحوانيت ثمانون ألف حانوت وأربعمئة وخمسة وخمسون (٧٥).

♣ المِطبق:

اسم أطلقه الأندلسيون على مكان السجن أو الحبس، فكان في كل مدينة من مدن الأندلس والمغرب مطبقاً لحبس المجرمين والمخلين بالأمن العام (٧٦).

♣ المعاهدون:

هم نصارى الأندلس، الذين كانوا يعيشون في الأراضي الإسلامية بالأندلس، ويخضعون للحكم العربي الإسلامي، ويسمون بالأفرنجية Mozarabes بالاشتقاق من

كلمة مستعربين على ما يظهر. وسموا بالمعاهدين بسبب المعاهدات، التي عقدها العرب المسلمون معهم، سُمِح لهم فيها بأن يحتفظوا بدينهم وشرائعهم نظير دفع الجزية المقررة (٧٧).

♣ المعونة:

هي عادة جرى الأخذ بها في الأندلس من وجوب اضطلاع أهل كل حي في المدينة بإصلاح أسوار الجهة التي يسكنونها. وقد أدى تطبيق هذه العادة في بعض الأحيان إلى ثورة فعلية، كما جرى في سنة ٥٢٠هـ/ ١١٢٧م في قرطبة، عندما أمر القاضي ابن المناصف في تطبيق ذلك مما أدى إلى عزله (٧٨).

♣ المغارم:

هي ضريبة كان الحكام الأندلسيون يفرضونها على الأرضين حتى نهاية عصر الخلافة هناك (٧٩) وفي عصر الطوائف (٨٠) تحولت إلى جزية فرضت على رؤوس المسلمين، وكانت تسمى (القطيعة) وكانت تؤدى مشاهرة، كما فرضت على أموالهم من الغنم والبقر والدواب والنحل، فرضت على كل رأس وعلى كل خلية شيء ما، وعلى كل ما يباع في الأسواق (٨١).

♣ المَلاّح:

تسمية أطلقت على الحي، الذي يقطنه اليهود في المغرب. ولم تظهر هذه التسمية إلا في عصر بني مرين بالمغرب الأقصى في أواخر حكمهم. وتعني هذه التسمية (النبع المالح) وهذا يدل على أن اليهود في المغرب كانوا مصدر قلق وإزعاج للسكان العرب، وإلا لما أطلق على حيهم مثل هذه التسمية (٨٢).

♣ ملوك الأسبان:

وهم أدفونش ملك قشتالة من أعمال طليطلة، كانت قاعدتها قبل استرجاع طليطلة غليسية، والبرجلوني، ملك شرق الأندلس، ويقال لمملكته أرغون، والببوج،

وهو في بلاد الشمال مجاور لبطليوس قاعدته بيون، وابن الريق ملك جليقية، وهي في الشمال الغربي من الأندلس، كانت قاعدته شانت ياقب [٨٣].

♣ المنى=الجنات:

مفردها منية، وقد عرفت لأول مرة في العالم في عصر الإمارة الأموية بالأندلس، حيث قام الأمراء الأمويون، ببناء عدد من هذه المنى في ضواحي قرطبة وإشبيلية وغيرهما. ولم تعرفها أوروبة إلا في وقت متأخر من العصور الوسطى، أي في القرن الرابع عشر الميلادي في فلورنسة بإيطالية. وهي تشبه في عصرنا ما يسمى (بالفيلا).

♣ المنستير:

المنستير في الأسبانية AL monecid وأصله من الاسم اللاتيني Monasterium وقد استخدمه العرب كثيراً، ويعني الدير، وهو الذي يطلق على الرباط الشهير على الساحل الشرقي لتونس، الذي بناه القائد العسكري العباسي هرثمة بن أعين سنة ١٨٠هـ/ ٧٩٧م، حينما كان في صدد قمع بعض المشاكل هناك [٨٤].

♣ المواجل=الصهاريج=الخزانات:

مفردها ماجل وهو الصهريج، الذي يعد لتخزين الماء لأغراض الشرب والسقاية وما إلى ذلك. وقد انتشرت المواجل في المغرب العربي في عصر الولاة، وبالتحديد خلال فترة الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك المتوفى سنة ١٢٥هـ/ ٧٤٣م. وتطوّر استخدام المواجل فيما بعد، ولعل أشهرها تلك المواجل التي أقيمت في عصر الأغالبة بتونس [٨٥].

♣ المولدون:

هم مجموعة من سكان أسبانية، اعتنقوا الدين الإسلامي غداة دخول العرب إلى الأندلس، فأصبح يحق لهم أن يتمتعوا بكامل الحقوق، التي تتمتع بها العناصر العربية

المسلمة. وكانوا يشعرون بأن العرب هم أسياد البلاد وحكامها. وقد سمي الجيل الأول منهم (المسالمة). وقد برز من بينهم في المجتمع كثيرون، واندمج قسم منهم بالفاتحين وانصهر فيهم، ونسي أصله الأسباني وانتحل لنفسه نسباً عربياً، واحتفظ القسم الآخر بأصله واسم عائلته مفتخراً فيها. وقد ظهرت منهم معارضة قوية للعرب المسلمين، وبخاصة في عصر الإمارة الأموية بالأندلس، تمثلت بثورة عمر بن حفصون، التي بقيت مشتعلة في جنوب أسبانية إلى بداية عصر الخلافة الأموية، أي في سنة ٣١٦هـ/ ٩٢٩م، حينما تمكن الناصر لدين الله من تصفية جذور هذه الثورة نهائياً(٨٦).

(حرف الواو)

♣ وباء عزونة:

هو طاعون وقع في سنة ٨٤٩هـ/ ١٤٤٦م، شمل المغرب برمته، وكانت خسائره فادحة في النفوس، فأطلق عليه المغاربة اسم (الوباء العظيم) (٨٧).

♣ وقعة الحفرة:

نسبة لحفرة أُعدت لدفن عدد من الثوار والمعارضين في عصر الحكم الربضي بالأندلس. ففي سنة ١٨١هـ/ ٧٩٧م اندلعت ثورة للمولدين بمدينة طليطلة وقرطبة، كان هدفها الاستقلال عن حكومة قرطبة المتمثلة بالأمير الحكم بن هشام الأموي الربضي، الذي وجد صعوبة في القضاء عليها عن طريق الصدام العسكري المباشر، فلجأ إلى الخدعة والحيلة، فعين عمروس بن يوسف والياً على المدينة، وهو أحد المولدين المخلصين للحكم، فتظاهر بكراهيته للأمير ورغبته في الثورة والاستقلال عن قرطبة، فأمن الناس جانبه واطمأنوا إليه، فأقام وليمة كبيرة في قلعة المدينة، دعا إليها أعيان البلد وكبار الثوار، ثم ضرب أعناقهم جميعاً، وألقى بها في حفرة أُعدت خصيصاً لذلك، وقد دعيت هذه المذبحة بوقعة (الحفرة) وبذلك خمدت الثورة في المدينة ولانت شوكة أهلها طوال عهده (٨٨).

♣ وقيعة الطاعون= الطاعون العام:

وهو الوباء الهائل، الذي اجتاح المشرق والمغرب سنة ٧٤٩هـ/ ١٣٤٩م وطاف بالأندلس وفتك بأهلها. وقد كتب الطبيب الوزير الكاتب لسان الدين بن الخطيب رسالته المسماة (مقنعة السائل عن المرض الهائل) [٨٩].

♣ الولد:

ترد هذه التسمية كثيراً في المصادر الأندلسية في نهاية اسم صاحبها، وقد أُطلقت على عبد الله بن عبد الرحمن المستنصر بالله، ويقتصر هذه التسمية على الأمراء، وغالباً ما تطلق على ولي العهد [٩٠].

في نهاية المطاف لا بد من الإشارة، أن هذه الاصطلاحات التي ورد ذكرها حتى الآن، لا تشكل إلا جزءاً يسيراً مما هو موجود في حوزتنا، وقد اكتفيت بذلك أملاً في نشر عدد آخر منها في الأعداد القادمة من مجلة دراسات تاريخية، حتى تستكمل الضورة عن واقع الاصطلاحات الحضارية والتاريخية في الأندلس والمغرب خلال العصور الوسطى، لما فيها من الفوائد الجديدة غير المعروفة لكثير من الباحثين المعنيين.

ثبت المصادر والمراجع والحواشي

١- الباروني (سليمان)، **مختصر تاريخ الإباضية**، طبعة تونس ١٩٣٨، ص٢٩ وما بعدها.

ابن عذاري (أحمد بن محمد المراكشي)، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، ج١ تحقيق كولان وليفي بروفنسال، طبعة ليدن ١٩٤٨ و١٩٥١، ص٨١ وما بعدها.

ابن الصغير – **أخبار الأئمة الرستميين** ص١٥؛ دبوز (محمد علي) **تاريخ المغرب الكبير**، ج٣ طبعة القاهرة ١٩٦٣، ص١٣٥ وما بعدها.

٢- المسعودي (علي بن الحسين)، **التنبيه والإشراف**، طبعة ليدن ١٨٩٣، ص٦٨ وما بعدها.

٣- محمود علي مكي، **مدريد العربية**، طبعة وزارة الثقافة بمصر، بلاتا، ص١٢٤.

٤- ابن خلدون (عبد الرحمن)، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً** طبعة دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٣ ص١٠٥، ابن الآبار، **الحلة السيراء** ج٢ تحقيق حسين مؤنس طبعة أولى القاهرة ١٩٦٣؛ صورة عن طبعة دار الكاتب العربي ص٢٩٣؛ ابن الخطيب (لسان الدين)، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج٣ تحقيق محمد عبد الله عنان، طبعة أولى القاهرة، الشركة المصرية للطباعة والنشر ١٩٧٥، ص٢١٨.

٥- ابن الآبار – **الحلة السيراء** ج١، ص٢٤١.

٦- ابن صاحب الصلاة (عبد الملك) **المن بالإمامة**– السفر الثاني تحقيق عبد الهادي التازي، طبعة بيروت ١٩٦٤، ص٢١٩-٢٢٠؛ المراكشي (عبد

الواحد) **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق محمد سعيد العريان- محمد العربي العلمي، طبعة القاهرة ١٩٤٩، ص٣٢٠.

٧- ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج١، ص٩٦.

٨- ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة** ج١، ص٤٤١.

٩- المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ص١١١.

١٠- ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج٢ ط١، القاهرة ١٩٧٤، ص١٣٣.

١١- ابن جلجل، **طبقات الأطباء والحكماء**، تحقيق فؤاد سيد، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة، ١٩٥٥، ص١٠٧.

١٢- شكيب أرسلان، **الحلل السندسية**، ج١، طبعة أولى، فاس المكتبة التجارية الكبرى ١٩٣٦ ص٢٣٩.

١٣- بدأ عصر الإمارة الأموية بالأندلس في سنة ١٣٨هـ وانتهى في سنة ٣١٦هـ حيث أعلنت الخلافة الأموية، التي استمرت حتى سنة ٤٢٢هـ.

١٤- ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، ص٤٦٣.

١٥- ابن القطان، **قطعة من نظم الجمان**، تحقيق محمود علي مكي، طبعة جامعة محمد الخامس الرباط، بلاتا ص٣٥.

١٦- ابن الآبار، **الحلة السيراء**، ج١ ص٢١٠.

١٧- شكيب أرسلان، **الحلل السندسية**، ج١ طبعة أولى فاس، المكتبة التجارية الكبرى ١٩٣٦، ص٥٨-٥٩.

١٨- يقصد بهذه الدول دولة الأغالبة في تونس ودول الخوارج بالجزائر والمغرب ودولة الأدارسة بالمغرب وبقيت هذه الدول حتى نهاية القرن الثالث الهجري.

وفي نهاية القرن السابع الهجري ظهرت ثلاث دول مماثلة هي دولة مرين في المغرب ودولة الحفصيين في تونس ودولة الزيانيين في الجزائر.

١٩- ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، ص٨٠٧و ٨٩٥ و٩٠٣.

20- R. Dosy. Histoire des musulmans d' Espagne t. I. P.323.

٢١- الإدريسي، **نزهة المشتاق**، نشر وترجمة راينهات دوزي ودي خويه، ص٦٨.

٢٢- ابن الآبار، **الحلة السيراء**، ج٢ ص٢٠٢.

٢٣- شكيب أرسلان، **الحلل السندسية**، ج١ ص٢٥٣.

٢٤- ابن الخطيب، **تاريخ أسبانية الإسلامية أو أعمال الأعلام**، تحقيق ليفي بروفنسال، طبعة ثانية، بيروت دار المكشوف ١٩٥٦، ص٢٠٩.

٢٥- ابن الآبار، **الحلة السيراء** ج١ ص٩٩.

٢٦- ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، ج٢ ص١٧٤.

٢٧- ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، ج٢ ص١٧٤-١٧٥.

٢٨- البيذق، **أخبار المهدي**، ص٨٦-٨٨-٩٥و ٩٦، وابن القطان **قطعة من نظم الجمان** ص٩٦.

٢٩- ابن القطان، **قطعة من نظم الجمان** ص١٢٢ و١٦٢؛ ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة** السفر الثاني، ص١٢٩.

٣٠- ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج١ ص١٢٦؛ ابن القطان، **قطعة من نظم الجمان** ص٨٥.

٣١- ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص٨٠.

٣٢- ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**،ج٢، ص٥٢؛ شكيب أرسلان. **الحلل السندسية**، ج١ ص١٣٥.

٣٣- ابن الآبار، **الحلة السيراء**، ج٢ ص١٨٥.

٣٤- ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج١ ص١١٦.

٣٥- ابن القطان، **قطعة من نظم الجمان** ص١١٣.

٣٦- ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**،ج١، ص٩٦.

٣٧- ابن جلجل، **طبقات الأطباء والحكماء**، ص٨٢.

٣٨- ابن الفرضي (عبد الله بن محمد)، **تاريخ علماء الأندلس**، طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦، ص٥٥ و١٠٥؛ **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج٢ ص٢٧٤.

٣٩- بدأ حكم الموحدين من سنة ٥٤٣هـ وانتهى سنة ٦٦٨هـ.

٤٠- الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ج٣ تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، طبعة الدار البيضاء دار الكتاب ١٩٥٤، ص١٤٧ وج٤ ص٧٠.

ابن خلدون- **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً** ص٨١٣ و٨١٥ وكتاب **العبر** ج١٣ ص٤٧٩- ٤٨٠.

٤١- خالد الصوفي، **تاريخ العرب في أسبانية**، طبعة مكتبة دار الشرق حلب، بلاتا ص٨٧.

٤٢- ابن عذاري المراكشي، **البيان المُغرب**، ج١ ص٥٩؛ مؤرخ مجهول، **أخبار مجموعة** ص٣٣.

٤٣- عبد الواحد المراكشي، **المعجب في أخبار الأندلس والمغرب**، ص٩١ و٩٢.

٤٤- شكيب أرسلان، **الحلل السندسية**، ج١ ص٤١٣.

٤٥- عبد الواحد المراكشي، **المعجب في أخبار المغرب**، ص١٠٥-١٠٦.

٤٦- أنظر مادة الربرتير.

٤٧- ابن الآبار، **الحلة السيراء**، ج١ ص٥٥.

٤٨- ابن الآبار، **الحلة السيراء**، ج١ ص٢٢٨.

٤٩- ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة** ج٣ ص٤١٩؛ ابن صاحب الصلاة **المن بالأمامة**، ج٢ ص٤٨٨.

٥٠- ابن حيان، **المقتبس**، تحقيق عبد الرحمن الحجي، طبعة بيروت، دار الثقافة ١٩٦٥، ص٩٠.

٥١- ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج١ ص٢٠٧.

٥٢- محمود علي مكي، **مدريد العربية**، ص٥٢.

٥٣- ابن القطان، **قطعة من نظم الجمان** ص١٥٦؛ ابن صاحب الصلاة- **المن بالإمامة**، ج٢ ص٢٣٥.

٥٤- ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، ج٢ ص٤٩٣.

٥٥- المكناسي (أحمد) **خريطة المغرب الأركيولوجية للمواقع الأثرية لما قبل قبل التاريخ إلى ظهور الإسلام**، تطوان ١٩٦١، ص٢٤.

٥٦- ابن الآبار، **الحلة السيراء**، ج١ ص٢٣٣.

٥٧- عمر فروخ، **تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية**، طبعة ٤ بيروت، دار العلم للملايين ص١٧١.

58- F. W. Robins. **The Story of the Water Supply**. Oxford Universty-Press 1946. Pp. 116-118.

٥٩- ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، ج٢ – ص٣٩٢.

٦٠- أشباخ، (يوسف) **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين**، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة ١٩٥٨، ص٦١ و ٧١ و١٢٧.

٦١- ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة** ص٤٠.

٦٢- ابن الآبار، **الحلة السيراء**، ج١ ص١٤٥.

٦٣- ابن الآبار، **الحلة السيراء**، ج١ ص١٧٨.

٦٤- ابن دحية، **المطرب في أشعار أهل المغرب**، تحقيق مصطفى عوض الكريم مطبعة مصر طبعة أولى الخرطوم، ص١٣٠؛ ابن حيان، **المقتبس في أخبار الأندلس**، ص٢٤٩ وما بعدها.

٦٥- أنظر ابن حيان، **المقتبس في أخبار الأندلس**، ص٧١.

٦٦- ابن جلجل، **طبقات الأطباء والحكماء**، ص١١٤.

٦٧- ابن سعيد (علي) **المُغرب في حلى المغرب**، ج٢، تحقيق شوقي ضيف طبعة دار المعارف بمصر ١٩٥٥ ص٤٣٤-٤٣٥، المقريزي، السلوك ج١ ق٢ ص٦٢٠؛ شكيب أرسلان، **الحلل السندسية** ج١ ص١٠٦؛ ابن الخطيب، **نفاضة الجراب**، تحقيق أحمد مختار العبادي وعبد العزيز الأهواني، طبعة القاهرة، ص٢٥٠ **وأعمال الأعلام** ص٢٩٣.

٦٨- محمد رضا الشبيبي، **أدب المغاربة والأندلسيين**، طبعة ثانية بيروت، دار اقرأ، ١٩٨٤ ص٥٦.

٦٩- ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة** ج٢ ص٤٦ و٤٨٥.

٧٠- ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص٢٤٨ وما بعدها.

٧١- ابن الخطيب، **نفاضة الجراب**، ص١٥٠؛ ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، ج٢ ص٤٩٨.

٧٢- خالد الصوفي، **تاريخ العرب في اسبانية**، ص٩٠-٩١.

٧٣- ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ج١ ص٥٤ وما بعدها.

٧٤- حكم الأندلس بشكل فعلي من سنة ٣٦٧ هـ إلى ٣٩٢هـ.

٧٥- المقري، **نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج١ تحقيق إحسان عباس طبعة دار صادر بيروت ١٩٦٨، ص٥٤١.

٧٦- أنظر **المعجب في أخبار المغرب للمراكشي** ص٩١.

٧٧- أشباخ، **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين**، ج١ ص١٥٤.

٧٨- ابن القطان، **قطعة من نظم الجمان**، ص١٩١.

٧٩- امتد عصر الخلافة من سنة ٣١٦ إلى ٤٢٢ هـ.

٨٠- امتد عصر الطوائف حتى سنة ٤٨٥هـ.

٨١- ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص١٠٩-١١٠.

٨٢- ابن الخطيب، **نفاضة الجراب**، ص٣٤.

٨٣- ابن سعيد، **المُغرب في حلى المغرب**، ج٢ ص٤٧٣.

٨٤- محمود علي مكي، **مدريد الاسبانية** ص١٣٣.

٨٥- حكم الأغالبة تونس من سنة ١٨٤هـ حتى نهاية القرن الثالث الهجري.

٨٦- خالد الصوفي - **تاريخ العرب في إسبانية** ص٨٩؛ أحمد بدر، **تاريخ الأندلس عصر الخلافة** ص٦-١٨، وانظر أيضاً: Primera Cronica

General. Vol II. P. 573. وانظر خير الله طلفاق – **حضارة العرب في الأندلس**، طبعة دار الحرية بغداد ١٩٧٧، ص٨٨.

٨٧- الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ج٤ ص١٠١.

٨٨- مؤرخ مجهول، **أخبار مجموعة** ص١٣٠ – ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب**، ج٢ ص١١١ وما بعدها. ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص٤٦.

٨٩- ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج١ ص١٧٣.

٩٠- ابن الآبار، **الحلة السيراء**، ج١ ص٢٠١.

المواجهة الوطنية ضد الفرنسيين خلال فترة الانتداب (١٩٢٠-١٩٤٦)

إن أول ما يلفت نظر الباحث في تاريخ لبنان الحديث والمعاصر هو تعدد قراءات هذا التاريخ، تعدد طوائفه وقواه السياسية، بشكل يؤدي إلى خلاف جذري في زاوية النظر التي تتم عبرها قراءة المنعطفات التاريخية الكبرى من قبل هذه الطائفة أو تلك، أو تقييم شخصيات لبنان التاريخية ودورها في تاريخ لبنان. إن هامش التناقض والتعارض كبير جداً بالنسبة لمرحلة الانتداب والاستقلال والجلاء، هذا التناقض الذي يعود في أساسه إلى مرحلة تكوين دولة لبنان الكبير عام ١٩٢٠.

ففي عام ١٩٢٠، اختلّت المعادلة القديمة اختلالاً كبيراً. فمقابل السيطرة المارونية المطلقة في متصرفية "جبل لبنان" أحدث "لبنان الكبير" تطوراً ديموغرافياً لغير صالح هذه السيطرة.

كما أن عام ١٩٢٠ هو بداية ربع قرن من الهيمنة الإمبريالية الفرنسية على لبنان، فرضت كيانه وحدوده، شكلاً من التطور السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي ما يزال يفعل فيه حتى الآن[1]: لقد تولد في هذه الفترة، الانشقاق السياسي اللبناني الكبير بين مؤيدي الوحدة السورية – العربية والرافضين بشتى الأشكال لكيان لبنان المستقل الدائم وهم من المسلمين بأغلبيتهم، وبين المنادين بكيان لبناني مستقل، وهم الموارنة على الأغلب. هذان التياران ما زالا يلخصان تقريباً، مع العديد من المتغيرات والتفصيلات، الحياة السياسية اللبنانية الحالية[2]. هذه التيارات السياسية اكتسبت عبر التطور التاريخي المزيد من خصائص التمايز السياسي بوجه خاص، عدا تمايزاتها الثقافية والاجتماعية، وسيبلغ تطورها ذروته في دائرة الكيان اللبناني الجديد، حيث تتحول هذه الطوائف إلى مؤسسات سياسية اجتماعية، ذات كيانات ذاتية مستقلة، يتيح نظام الطائفية السياسية لها أن تنمي مقومات تمايزها هذا إلى حد طبع الكيان وهو

العام، بطابع الخصوصية الطوائفية وهي جزئياته[٣]. فيخرج هذا التعبير القائل بأن لبنان هو اتحاد كونفدرالي بين الطوائف كتجسيد لهذا التطور[٤].

كان المسيحيون، خاصة الموارنة وأحزابهم يعتبرون زوال الإمبراطورية التركية نهاية الهيمنة الإسلامية التي اعتبرتهم منذ قرون عدة، مواطنين "ذميين" (من أهل الذمة)، وهذا يعني تمتعهم بحقوق أقل من المسلمين. وبالنسبة إليهم أيضاً، كان الاحتلال الفرنسي وديمومته فرصة ذهبية للحصول على الاستقلال الذي يتكرس بقيام كيان وطني جغرافي، لا يشكل فيه المسلمون أكثرية. وهذا الكيان لا يمكن أن يتحقق إلا بإرادة دولة غربية مع ضمانة لوجوده واستمراره، وهذه الدولة المفضلة في رأيهم، تمثلت بالدولة الفرنسية[٤].

أما المسلمون وأحزابهم وجمعياتهم، فكان موقفهم السلبي ينطلق من اعتبارات عقائدية واقتصادية ــ سياسية، تتراوح بين مفهوم الحكم في الإسلام. واعتبار قيام دولة "لبنان الكبير" رمز لاندحار الحركة القومية العربية أمام ضربات معول أوربة المسيحية، والرفض المطلق لهذا الاندحار كما أن للعلاقات الاقتصادية القوية والمميزة، بين المناطق والمدن المضمونة للكيان الجديد وبين الداخل السوري، أثرها في اتجاه أنظار ومشاعر سكانها نحو هذا الداخل العربي[٦].

جذور الصراع الوحدوي الوطني-الكيان اللبناني:

من خلال رصد الاتجاهات السياسية في جبل لبنان والساحل خلال الفترة ما بين ١٩١٤-١٩١٨، نلاحظ تباعد الرؤيا السياسية بين الجبل بأكثريته المسيحية حينذاك والمارونية بشكل خاص، بين الساحل والأقضية الأربعة (حاصبيا، راشيا، بعلبك، البقاع) بأكثريتها المسلمة. ويلاحظ أن هذا التباعد ساهمت فيه عوامل متعددة من دينية وسياسية وثقافية واقتصادية تراكمت منذ عهد الحروب الصليبية، وقد رسخت الإرساليات الدينية ونظام الملل والامتيازات الأجنبية ذلك التباعد وعمقت الهوة حتى

إذا كان القرن التاسع عشر، استفادت الدولة الأوربية من موقع "جبل لبنان" التاريخي الإستراتيجي، وكذلك تباعد الاتجاهات السياسية بين سكانه وسكان المناطق المجاورة لممارسة تأثيرها السياسي عن هذا الطريق على السلطنة العثمانية(٧).

كذلك كانت الفترة الممتدة ما بين ١٩١٨-١٩٢٠ من أكثر المراحل بلورة لهذه الاتجاهات في جبل لبنان والأقضية الأربعة بعد قيام الحكم العربي في دمشق. وكان قدوم اللجنة الأمريكية للاستفتاء (كنج – كراين) ذروة التباعد بين هذه الاتجاهات التي غذتها كل من بريطانية العظمى والدولة الفرنسية بالإضافة إلى الولايات المتحدة الأمريكية. إلا أن بريطانية وفرنسة كانتا قد حددتا مصير المشرق العربي بينهما منذ اتفاقية سايكس – بيكو– سازانوف، بحيث لم يستطع الحكم العربي أن يستمر طويلاً، لذلك سقطت حكومة فيصل أمام إصرار فرنسة على تدعيم نفوذها وسيطرتها على سورية بكاملها. وقد شكل انهيارها صدمة كبيرة للأكثرية المسلمة في الساحل والأقضية الأربعة، الأمر الذي جعلها تقف موقفا "سلبيا" من النفوذ الفرنسي والكيان اللبناني الذي أعلنه الفرنسيون باسم "لبنان الكبير"(٨).

وبعد هزيمة التيار الوحدوي في ميسلون، عمد الفرنسيون إلى تجزئة سورية حيث شهد ميلاد خمس دويلات جديدة هي: دمشق، حلب، اللاذقية، جبل الدروز، ودولة "لبنان الكبير". وقد وضعت هذه الدويلات تحت الانتداب الفرنسي الذي مارس فيها أساليب الشدة والعنف، ونظر إلى السكان نظرته إلى شعوب المستعمرات الأفريقية.

دولة "لبنان الكبير" التي ضمت، بالإضافة إلى متصرفية "جبل لبنان السهول الخصبة في البقاع وعكار ومناطق بعلبك وراشيا وحاصبيا ومرجعيون، وكذلك المدن الأربع بيروت وطرابلس وصيدا وصور. وقد بدت هذه العملية وكأنها انتصار لأفكار التيار القومي اللبناني.

بيد أن المصلحة الفرنسية العليا جعلت من دولة "لبنان الكبير" قاعدة متقدمة لنفوذها في كل المنطقة العربية، وهذه المصلحة إن كانت تفضل انفصال لبنان من الناحية السياسية عن باقي سورية، إلا أنها لم تكن تفضلها من الناحية الاقتصادية والإدارية والعسكرية[٩].

وتعليقاً على تكبير "جبل لبنان"، وقيام الكيان الجديد أشار أحد تقارير وزارة الحرب الفرنسية إلى أهمية قيام الكيان اللبناني واعتبره تكريساً "لانتصار فرنسة السياسي والعسكري، وتأكيداً" لسيطرتها على البلاد السورية، فدولة لبنان الكبير أكدت منذ نشأتها رضوخها للنفوذ الفرنسي[١٠]. ثم يضيف تقرير آخر للجنرال غورو نفسه فيقول: إن لبنان الكبير أضحى ملجأ، حيث وجد المسيحيون أنفسهم الأغلبية الساحقة. أما بالنسبة للمسلمين فقد أضحى جاهزاً بينهم وبين العالم العربي الذي تشدهم إليه روابط الدم والقربى والدين، إذ أصبح هؤلاء أمام طريق مسدود[١١].

وكانت فرنسة، رغبة في ديمومة انتدابها، قد أسهمت في إيجاد الانقسام بين اللبنانيين وأثارت فيهم المشاعر الطائفية، وأبقت الوضع في لبنان حالة من التوتر الدائم وعدم الاستقرار. وتشير التقارير الدبلوماسية لبريطانية العظمى حول هذا الموضوع بالقول: "إن هذه الحدود الجديدة المصطنعة غير قابلة للاستمرارية وللحياة مهما بلغت أهمية المعطيات التاريخية والاقتصادية[١٢].

وبينما أعرب المسلمون بأغلبيتهم، عن تنكرهم لقيام الدولة الجديدة، وقابلوها بالسلبية ورفضوا التعاون مع سلطات الانتداب الفرنسي، فقد أعرب المسيحيون بأكثريتهم، لا سيما الموارنة منهم، عن ولائهم المطلق لهذه الدولة. وهكذا ظهرت حالة من عدم الثقة بين المجموعتين الطائفيتين اللتين تشكلان دولة "لبنان الكبير"[١٣].

هذه الحالة الجديدة دفعت أبناء الطوائف المسيحية إلى التشبث بالضمانات والامتيازات المعطاة لهم من قبل الدولة الفرنسية، في حين كانت السلبية التي أظهرها أبناء مدن الساحل والأقضية الأربعة قد عادت عليهم بالغبن، وتضاءلت حصتهم في

الوظائف والحقوق مما جعلهم يشعرون أنهم مواطنون من الدرجة الثانية. وبرز رجحان كفة المسيحيين في المجالس التمثيلية، ومجلس الشيوخ، والوزارة والوظائف المختلفة في كافة مجالات الدولة الجديدة(١٤).

وعندما فشلت جميع المحاولات السلمية التي بذلها المسلمون للحفاظ على حقوقهم المسلوبة، كان لا بد لهم من الاستجابة بشكل مباشر لحركات العصيان المسلحة التي انتشرت في عدة مناطق من الكيان اللبناني الجديد.

المواجهة المسلحة الأولى:

لم تكن الحركة الوحدوية الوطنية أقل حماساً من الشعب السوري بالتصدي للفرنسيين والموالين لهم من دعاة الانفصال اللبناني.

فقد ظهرت المقاومة المسلحة في عدة مناطق من "لبنان الكبير"، وأخذت تمارس أشكالاً من حرب الفرق المسلحة الوطنية التي انتشرت في الشمال والجنوب والبقاع والشوف. وكانت هذه الفرق المسلحة تلقى الدعم والمساندة من جانب الحكومة العربية في دمشق. وقد أوعز الفرنسيون إلى بعض المسيحيين بتشكيل فرق مسلحة مناوئة للوحدويين وقدموا لهم المال والسلاح.

ومن أبرز هذه الفرق المسلحة الوطنية، فرقة صادق حمزة، وأدهم خنجر، ومحمود الأحمد البزي، والأمير محمود الفاعور وغيرهم(١٥).

ولما كان التيار القومي اللبناني، يلقى الدعم من قبل السلطات الفرنسية، كان التيار الوحدوي، يستند إلى الحكومة العربية في دمشق، ويلتقي مع الانتفاضات الوطنية التي قامت في أنحاء مختلفة من سورية، الأمر الذي دفع الفرنسيين إلى القضاء على العمق الوحدوي المتمثل بالحكم العربي بقيادة الملك فيصل. فكانت معركة ميسلون غير المتكافئة، والتي أتت نتائجها لتشكل انكساراً للتيار الوحدوي في سورية ولبنان، في الوقت الذي شكلت فيه انتصاراً للسلطات الفرنسية التي أخذت تمارس

سياسة الانتداب بما يعزز سيطرتها المطلقة في شتى مرافق الدولة الجديدة، وتعمل على تقديم حلفائها من التيار "القومي اللبناني" إلى الواجهة، وتعزز مكانتهم في مؤسسات الدولة الناشئة.

لقد أدرك الاستعمار الفرنسي، منذ البداية أن الضمانة الوحيدة لترسيخ قدمه الاستعمارية في سورية ولبنان، تستند إلى إبقاء التناقضات الطائفية والاجتماعية دائمة التوتر بين السكان، كما اعتقد الفرنسيون أن دوام انتدابهم يقوم على إضعاف لبنان الكبير من داخله، فالدولة الطائفية لا تقود إلى وحدة وطنية، لأن الشعور الطائفي هو بطبيعته شعور لا وطني(١٦).

كان موقف الموارنة من الكيان الجديد موقف التأييد المطلق وأن شابه أحياناً بعض التذمر والاستياء من تصرفات الفرنسيين نتيجة الحكم المباشر. أما المسلمون بوجه عام، فقد رفضوا الانتداب والكيان الجديد معاً، وتجلى هذا الرفض في البدء بمقاطعة الحصار الذي أعلنه الجنرال غورو عام ١٩٢٢(١٧).

وقد تراجع البعض منهم عن مقاطعته بعد أن وافق الجنرال غورو نفسه على إزالة عبارة "أن حامل الهوية هو لبناني". كما تجلى هذا الرفض أيضاً باغتيال أسعد بك خورشيد مدير الداخلية في بيروت جزاء لموالاته للسلطة الفرنسية(١٨).

المواجهات السياسية:

* **مؤتمرات الساحل الوحدوية:**

بدأت مؤتمرات الساحل كرد جماهيري ضد الانتداب الفرنسي والكيان اللبناني الجديد، وانتهت برفع شعار المشاركة الطائفية في الحكم. وهذه المؤتمرات التي بدأت بشكل منظم منذ عام ١٩٢٣، ترتبط جذورها التاريخية بتبلور الفكرة القومية العربية في القرن التاسع عشر.

فقد كان المؤتمر السوري العام الذي عقد سنة ١٩١٩، وما أسفر عنه من قيام الحكم العربي الفيصلي في دمشق وتأليف حكومات عربية في مدن الساحل، المرتكز الأساسي للدعوة الوحدوية في المناطق الملحقة "بلبنان الصغير" والتي بدأت منذ عام ١٩٢٣ تعبر عن نفسها من خلال مؤتمرات تدعو لرفض الانتداب الفرنسي والكيان اللبناني بحدوده الحاضرة والالتحاق بالوحدة السورية[١٩].

ففي أوائل تموز ١٩١٩، رفع أبناء الساحل (اللبناني والسوري) مذكرة إلى لجنة التحقيق الدولية (كنج ــ كراين) تضمنت المطالبة بالاستقلال التام لجميع المناطق السورية، والاحتجاج على كل معاهدة ترمي إلى تجزئة سورية أو وضعها تحت الانتداب الأوربي، كذلك أعلنت رفضها الادعاءات الفرنسية بشأن سورية والمزاعم الصهيونية بشأن فلسطين[٢٠].

وفي الواقع أدرك الوحدويون أهمية التفاعل الاقتصادي وضرورته بين لبنان وسورية، حيث أن المنافذ الاقتصادية الموحدة في حالة الانفصال تؤدي إلى شل عملية التكامل في الدورة الاقتصادية وبالتالي إلى موت لبنان اقتصادياً.

وفي ٧ آذار ١٩٢٠، عقد المؤتمر السوري اجتماعاً هاماً في دمشق ضم خمسة وثمانين مندوباً من كافة البلاد السورية، وكانت خلاصة المقررات على الوجه التالي:

- إعلان الاستقلال السياسي الكامل للبلاد السورية بما فيها فلسطين ولبنان.
- قيام حكومة ملكية دستورية، تعتمد اللامركزية في الإدارة وتحفظ حقوق الأقليات.
- رفض المزاعم الصهيونية غير المشروعة في أرض فلسطين[٢١].

♣ المذكرات الوحدوية بداية مؤتمرات الساحل:

مع وصول الجنرال ويغان الذي عين خلفاً للمفوض السامي غورو، بدأ دعاة الوحدة مع سورية بالأعراب عن أمانيهم بشأن الوحدة، فطيروا البرقيات والمذكرات التي تحمل عشرات التواقيع إلى باريس مطالبين بتحقيق تلك الأناني بالوحدة السورية(٢٢) ويلاحظ من خلال مضمون هذه البرقيات والمذكرات التي انطلقت من بيروت وطرابلس وصيدا وصور وغيرها، أنها متشابهة، وتدور مضامينها حول فكرة محورية واحدة، تتضمن المواقف التالية:

- رفض سكان هذه المناطق للكيان اللبناني الذي صنعته فرنسة.
- التأكيد على أن سكان هذه المناطق أرغموا قسراً على الانضمام إلى الكيان الجديد.
- التأكيد على عودتهم إلى سورية الأم، وقيام الوحدة السورية على قاعدة اللامركزية.

وبدأت باكورة المؤتمرات الساحلية في ظل الانتداب عام ١٩٢٣ في مدينة بيروت حيث طالب المشاركون فيها من خلال الوثيقة التي قدمت إلى المفوض السامي الفرنسي. بالآتي:

- إن إلحاقهم بمتصرفية "جبل لبنان" حصل بدون استفتائهم، لذلك فهم يطالبون بالانضمام إلى الوحدة السورية.
- الإصرار على أن واردات المناطق الملحقة بالمتصرفية القديمة تعادل خمسة أضعاف واردات هذه المتصرفية وحدها.

- رفض الحجة القائلة بأن أهالي جبل لبنان بحاجة ماسة إلى منفذ لهم على البحر لأن الجبل المذكور لم يكن يوماً بدون ميناء، فهناك موانئ البترون وشكا وجبيل والدامور وغيرها[٢٣].
- التأكد على أن المناطق الملحقة لم تكن تابعة للجبل في يوم من الأيام.
- المطالبة بعدم فصل مناطق الساحل عن الداخل السوري الذي يشكل العمق الحيوي لهذه المناطق[٢٤]. ويلاحظ، عدم مبالاة السلطات الفرنسية لهذه الدعوات، فها هو روبير دوكية (سكرتير المفوضية العليا في بيروت) يرد على المذكرات والبرقيات الاجتماعية على مدخل الصرح البطريركي في بكركي فيقول: "إن لبنان الكبير ثابتاً وسيظل ثابتاً إلى الأبد"[٢٥].

المواجهة السياسية الخارجية:

المؤتمر السوري – الفلسطيني يقود المواجهة في الخارج:

لقد رافق الرفض للانتداب والكيان الجديد في الأراضي الملحقة بجبل لبنان زخماً قوياً كان يستمده من خلال الحكم العربي في دمشق، لا سيما بعد تشتت معظم المناضلين في صفوف التيار الوطني في البلاد العربية المجاورة بعد أن قبضت سلطات الاحتلال على زمام الأمور. ومن هنا يبرز دور الأحزاب في الخارج وخاصة حزب الاتحاد السوري في مصر الذي كان يرأسه ميشال لطف الله الذي دعا جميع الأحزاب السورية – اللبنانية لعقد مؤتمر في جنيف سمي بالمؤتمر السوري – الفلسطيني[٢٦]. وقد انتخب المؤتمر لجنة سميت باللجنة التنفيذية السورية الفلسطينية تألفت من مندوب واحد عن كل حزب، وجعلت مركزها مصر، كما انتخبت اللجنة عنها وفداً دائماً في أوربة ومقره الدائم في جينيف، ومعلوم أن هذه اللجنة بقيت تمارس عملها باسم سورية كلها بحدودها الطبيعية حتى عام ١٩٣٦[٢٧]. ويجمع المؤرخون على أن هذه اللجنة كانت توالي الاحتجاجات وتذيع البيانات وتعلن للعالم أجمع ما يرتكبه الفرنسيون من أعمال وحشية وسوء معاملة بحق الشعب في سورية ولبنان.

وفي الواقع (لولا أن كانت تسمع الصوت السوري العربي يدوي في العالم الأوربي والشرقي، لما كان لسورية من نصير ولا معين ولا سميع)(٢٨). وكذلك فإن تأثير اللجنة الكبير على الرأي العام في الخارج كان له صدى في الداخل أقوى وأفعل، لا سيما في الأراضي الملحقة بجبل لبنان. ثم عقد مؤتمر ثان في ١٠ حزيران ١٩٢١ في مدينة جنيف وصدر بيان "باسم ممثلي الأحزاب والفرق السياسية في سورية ولبنان وفلسطين، الناطقين باسم هذه البلاد" وقد جاءت المقررات على الشكل التالي:

- الاعتراف بالاستقلال والسلطان القومي لسورية ولبنان وفلسطين.
- الاعتراف بحق هذه البلاد في أن تتحد معا بحكومة مدنية مسؤولة أمام مجلس نيابي ينتخبه الشعب وأن تتحد مع باقي الأقطار العربية المستقلة في شكل ولايات متحدة.
- إعلان إلغاء الانتداب حالا.
- جلاء الجنود الفرنسيين والإنكليز عن سورية ولبنان وفلسطين.
- إلغاء تصريح بلفور المتعلق (بوطن قومي لليهود في فلسطين)(٢٩).

١-المواجهة العسكرية الكبرى (ثورة ١٩٢٥-١٩٢٧):

لقد استمرت التشكيلات السياسية للتيار الوطني الوحدوي برفض سياسة الأمر الواقع الفرنسية، وأصرت على المطالبة بتحقيق الوحدة السورية. ولم تقتصر طروحاتها بهذا الشأن على الوسائل السياسية فقط، بل اعتمدت أيضا أسلوب المواجهة العسكرية الشاملة من خلال مشاركتها في الثورة السورية الكبرى وإعلان التأييد والمساندة لها.

لقد كانت الثورة السورية الكبرى ثورة قومية وطنية عامة،ارتفعت فوق النزعات الدينية والمذهبية الضيقة، ومعلوم أن الأحياء المسيحية التي تخلى عنها

الفرنسيون في دمشق، قد سلِمَتْ من كل تعدٍ من جانب الثوار الذين أشرفوا على حمايتها وحافظوا على ممتلكات أهلها(٣٠). وقد سبقت هذه الانتفاضة الكبرى عدة انتفاضات محلية مهدت الطريق للثورة الكبرى، نذكر منها على سبيل المثال انتفاضة الشيخ صالح العلي في جبال العلويين، وانتفاضة إبراهيم هنانو في الريف الحلبي، وانتفاضة صادق حمزة وأدهم خنجر في جبل عامل في جنوب لبنان(٣١). لقد انطلقت الثورة السورية الكبرى في جبل العرب، لكنها تجاوزت الخصوصية الجغرافية لتتحول إلى ثورة وطنية عارمة ما لبثت أن لاقت التأييد والدعم في سائر المناطق السورية ـ اللبنانية. أما بصدد الموقف اللبناني من تلك الثورة، فقد أخذ بعداً اجتماعياً سياسياً واضحاً. ففي حين انخرطت في صفوف الثورة أعداد كبيرة من اللبنانيين في البقاع وعكار والجنوب أي في المناطق ذات الطابع الزراعي الغالب، كانت القوى الوطنية الوحدوية في الساحل تقدم الدعم اللوجستي السياسي منه والمادي والمالي(٣٢) والدليل على الأبعاد الاجتماعية للثورة، ما جرى بالنسبة للميلشيات المسيحية التي أنشأتها ومولتها فرنسة، والتي أرادت من خلالها تشويه معنى الثورة وربطها بصفة طائفية عنصرية، فهي لم تدم كثيراً بسبب ارتباطها المادي ـ الاقتصادي بالسياسة الفرنسية فقط. وهنا تبرز الأهمية الكبرى في هذا المجال إلى المؤتمر الذي عقد في ضهور الشوير عام١٩٢٥، بحضور عدد من المسيحين والدروز حيث اتفقوا على توسيع نطاق الثورة لتشمل الأراضي اللبنانية، وأظهروا أيضا استعدادهم للتنسيق مع قادة الثورة في سورية(٣٣).

وكانت فرق من الثوار في الأقضية الأربعة قد جندت في صفوف الثورة ودخلت حاصبيا باستقبال حاشد. وقد شكل قادة الثورة حكومة وطنية في حاصبيا وجوارها برئاسة نسيب غريل من أعيان المسيحيين وقرروا عدم التعرض لأحد من اللبنانيين، وأن ينحصر نشاطهم فقط في المناطق التي سلخت عن دمشق وضمت إلى دولة "لبنان الكبير"(٣٤).

وتجدر الإشارة إلى أن القرى الثائرة المساندة للثورة السورية الكبرى في لبنان، لم تقتصر على المجاهدين الدروز وحدهم، بل لعب فيها المجاهدون الشيعة في الجنوب والبقاع دوراً بطولياً رائعاً[٣٥].

ففي البقاع، وخاصة في بعلبك، قام الثائر توفيق هولو حيدر بتجنيد العديد من أهالي المنطقة وهاجم دار الحكومة وأحرقها. ثم وصل به الأمر إلى محطة اللبوة وأحرقها أيضاً مما ألقى الخوف والرعب في نفوس الفرنسيين[٣٦].

وفي الشمال، اشتعلت جرود منطقة الضنة، وبلغت أبواب طرابلس، وباتت تهدد مواقع الفرنسيين الحساسة في لبنان، وعرضت قوافل إمدادهم وطرق مواصلاتهم للخطر البالغ[٣٧].

أما المناطق الساحلية (بيروت ــ صيدا ــ صور....) فقد أظهر سكانها تأييدهم وحماسهم للثورة السورية، ولكنهم لم يستطيعوا المشاركة في أحداثها الميدانية، وذلك بسبب الإجراءات التي طبقتها السلطات الفرنسية، والأساليب الخبيثة التي اتبعتها، حيث عمدت إلى زيادة قواتها العسكرية في سورية ولبنان، ولجأت إلى منح القروض لمزارعي المناطق التي تعاطفت مع الثورة، كي تضمن سكوت هذه المناطق وحيادها، وبالتالي كي تتمكن من محاصرة الثورة في مناطق محدودة تمهيداً لتطويقها وإجهاضها[٣٨].

وفي وادي الحرير ووادي القرن في الجنوب، وهما عقدتا المواصلات بين دمشق وبيروت، اشتهرت أكثر من فرقة مسلحة باسم قائدها: ملحم قاسم وفؤاد علامة[٣٩].

وفي الشوف، أيضاً "ظهرت الفرق المسلحة في صيف ١٩٢٥ بصورة أقلقت رجال الفرنسيين وحسب تقارير المفوضية الفرنسية" فإنه نشبت خمس وثلاثين ثورة كان طعمها خمسة آلاف جندي فرنسي[٤٠]. على أن المسلمين لم يكونوا وحدهم في

هذا الموقف، فقد وجدوا بعض التأييد من الروم الأرثوذكس العلماني(٤١)، طالما أن فرنسة، وحسب ما جاء على لسان المفوض السامي "جاءت لتحمي أصدقاءها الموارنة"(٤١).

٢- فترة الحكم المدني الدستوري (١٩٢٨-١٩٤٣):

* **تثبيت الكيان السياسي – الجغرافي – الطائفي:**

كان من نتائج الثورة السورية الكبرى، أن لجأت فرنسة إلى تعديل في أساليب عملها السياسي في الدويلات السورية ودولة "لبنان الكبير". وقد تمثل هذا التعديل بأعراب فرنسة عن استعدادها لإطلاق مرحلة جديدة من الديمقراطية، تستطع خلالها الفئات الفاعلة في الدويلات أن تحدد مواقفها بشأن وضع الأسس لدستور يتوافق مع تطلعاتها السياسية(٤٢).

وكان المفوض السامي شكل لجنة لإعداد مسودة دستور من أعضاء المجلس التمثيلي، وقد باشرت أعمالها باستشارة رؤساء الطوائف الدينية وكبار الموظفين، وذلك بتوجيه أسئلة محددة إليهم تتعلق بالأسس المنوي اتباعها لتحضير الدستور(٤٣).

ففي "لبنان الكبير" اتخذت مسألة إعداد الدستور اتجاهاً طائفياً بحيث طالبت أكثرية العناصر المسيحية بتكريس استقلال لبنان سياسياً عن سورية مع الإبقاء على علاقات اقتصادية مشتركة معها. وقد عكس هذا المشروع مصالح البرجوازية المسيحية التي نشأت أساساً في جبل لبنان واستمرت تطالب بقيام دولة لبنان الكبير المستقلة عن الداخل السوري من أجل الاستئثار منفردة بحركة التجارة الناشطة عبر مرافئ المدن في بيروت وطرابلس وصيدا وصور. في حين برز، بالمقابل، مشروع آخر تبنته أكثرية إسلامية واضحة، قام على رفض المشاركة في إعداد الدستور اللبناني، على اعتبار أن قيام دستور للبنان المستقل عن الداخل السوري يشكل تكريساً لواقع انفصال لبنان عن عمقه الحيوي والاقتصادي، لذلك أصرت القوى الإسلامية،

ولدوافع تراثية واقتصادية على مطلب الوحدة السورية مؤيدة قيام علاقات لا مركزية بين لبنان من جهة وسائر دويلات سورية من جهة أخرى[٤٤]. ولما كان التكتيك الفرنسي يقضي بتكريس التجزئة السياسية والطائفية للبلاد السورية، فقد اتخذت الأكثرية الإسلامية في لبنان الكبير موقفا معارضا من الدستور اللبناني، الذي أعلن عمليا في ٢٣ أيار ١٩٢٦. والذي اعتبر بمثابة نموذج قابل للتعميم على الدويلات السورية المجاورة. لذلك التقت المعارضة الإسلامية اللبنانية مع المعارضة السورية التي خاضت بدورها معركة سياسية عنيفة مع سلطات الانتداب الفرنسي بشأن مسألة الدستور السوري[٤٥].

لقد خاضت القوى الوطنية اللبنانية معركة مواجهة كبيرة، تمثلت بالتحدي الكبير لرفضها الإجابة عن الأسئلة الموجهة إليها من قبل لجنة إعداد الدستور، وعبرت عن موقفها عبر بيانات الاحتجاج التي أصدرتها، والمؤتمرات التي عقدتها والتي كان أبرزها مؤتمر ١٩٢٨ الذي عقد في دمشق برئاسة عبد الحميد كرامي[٤٦].

وقد أتى الرد الفرنسي على تحدي القوى الوطنية الوحدوية بتعطيل عمل اللجنة التأسيسية السورية وحل مجلس النواب السوري، ومن ثم أصدر المفوض السامي الفرنسي عددا من الدساتير في ١٤ أيار ١٩٣٠، حيث قضت هذه الدساتير بتكريس واقع التجزئة السياسية بين الدويلات، بعد أن أضفت عليها طابعا دستوريا وقانونيا هذه المرة.

بيد أن هذه الدساتير، وإن هدفت إلى تكريس واقع التجزئة، فإنها بالمقابل، كانت أساسا في نشوء نتيجتين متلازمتين: الأولى: إطلاق مرحلة مهمة من العمل السياسي السلمي، أسهمت في إغناء التجربة السياسية للقوى والفاعليات السياسية المختلفة، والثانية: سمحت بتأسيس الأحزاب السياسية في الداخل بدلا من الخارج، الأمر الذي جعل الحركة السياسية ذات فعالية وتأثير في أوساط الفئات المثقفة والشعبية على السواء. وقد كان لهذه الأحزاب وللبرامج التي طرحتها أثر هام على

مستقبل العلاقات اللبنانية- السورية نحو وعي هذه العلاقات عبر توسيع دائرة الوعي السياسي وتنوع الاتجاهات الفكرية المختلفة(٤٧).

٣-المواجهة السياسية السلمية (١٩٢٨-١٩٤٦):

في الواقع إن مرحلة جديدة أخذت تتبلور معالمها في ظل الحياة الدستورية الجديدة. وقد عبرت هذه الحالة عن نفسها بظهور عدد من الكتل والأحزاب السياسية، اعتمدت في تحقيق برامجها المطلبية وسائل العمل السياسي السلمي، عن طريق عقد المؤتمرات، وإصدار البيانات، ورفع مذكرات الاحتجاج، وقيام المظاهرات، والدعوة إلى إضرابات كبيرة شاركت فيها الفئات الشعبية بشكل كثيف(٤٨). كما يمكن القول أيضاً أن العمل السياسي داخل سورية ولبنان كان نتيجة حتمية توجت فترة الكفاح المسلح والتي كانت الثورة السورية الكبرى خاتمة لها. فبعدها توقفت أعمال الثورة في الأشهر الأولى من عام ١٩٢٧، وتحولت المواجهة العسكرية ضد الانتداب الفرنسي من مراكز ثقلها في الجبال، إلى مواجهة سياسية عادت معها المدن الرئيسية في "لبنان الكبير" وسورية إلى سابق عهدها في تزعم العمل السياسي وقيادته، فبرزت عدة تشكيلات سياسية جديدة من الكتل والأحزاب(٤٩).

وهنا لا بد من الإشارة إلى الدور القيادي "للكتلة الوطنية السورية"، التي ضمت عناصر من سورية ولبنان على السواء واعتبرت أهم تشكيل سياسي ظهر على مسرح الحياة السياسية، ولعبت دوراً بارزاً في قيادة حركة النضال الوطني السياسي والاجتماعي إبان فترة الانتداب الفرنسي. وظلت تلعبه في المرحلة الاستقلالية اللاحقة(٥٠).

وقد ضمت "الكتلة الوطنية" عناصر من مختلف المناطق السورية واللبنانية، وكانت تشكل أكبر تجمع سياسي، يمثل أوسع قاعدة شعبية وذا تأثير مباشر على مختلف الطبقات الشعبية.

٤. مؤتمرات الساحل الوحدوية:

١- مؤتمر دمشق ١٩٢٨:

تميز مؤتمر الساحل لعام ١٩٢٨ عن المؤتمرات التي سبقته أنه المؤتمر الأول الذي ضم ممثلين عن مختلف أنحاء الساحل السوري الواقع تحت الانتداب الفرنسي بالإضافة إلى الأقضية الأربعة، في حين كانت المؤتمرات السابقة مؤتمرات محلية ضيقة. ويلاحظ أنه لأول مرة يشترك في مؤتمر ساحلي يدعو للوحدة السورية ممثلون عن الطوائف المسيحية. ولم تقتصر لا طائفية المؤتمر على أسماء المؤتمرين فحسب، بل يؤكد البيان الختامي الصادر عنهم على اعتبار القضية السورية "قضية واحدة لا تقبل التجزئة والانقسام دون أي تفريق بين الأديان والمذاهب" كذلك يعتبر مؤتمر ١٩٢٨ الوحيد منذ تجزئة سورية إلى دويلات عام ١٩٢٠ الذي يعقد في دمشق ويضم ممثلين عن الساحل والأقضية الأربعة(٥١). ويظهر بوضوح دور "الكتلة الوطنية" السورية في انعقاد هذا المؤتمر الذي جاء ليؤكد وحدة العمل السياسي في سورية ولبنان، ويبرز واضحاً الدور المميز لرياض الصلح الذي كان أحد أبرز أركان هذه الكتلة، والذي تمتع بتحية خاصة من المؤتمرين. ومن أبرز مقررات المؤتمر ما يلي:

- "يؤكد المؤتمر ميثاق البلاد القومي ويطلب إلى الجمعية التأسيسية (السورية) تحقيق وحدة البلاد السورية......ووضع مادة خاصة في صلب الدستور تنص على أن سورية المؤلفة من البلاد المذكورة (بما فيها المناطق التي ضمت إلى لبنان القديم من سورية) هي دولة واحدة مستقلة ذات وحدة سياسية لا تتجزأ وذات سيادة.
- إرسال تحية خالصة إلى الجمعية التأسيسية وتأييد الكتلة الوطنية العاملة على تحقيق الميثاق القومي"(٥٢). إلا أن تبني الكتلة الوطنية لمطالب المؤتمرين وإن بدا في المرحلة الأولى انتصاراً لها وشكّل ورقة ضغطٍ على سلطات الانتداب،

فإنه يشكل مع مرور الوقت عامل ضغط عليها مما يفقدها طابعها الوحدوي تدريجياً.

٢ــ مؤتمر بيروت ١٩٣٣:

عقد مؤتمر الساحل لعام ١٩٣٣ في بيروت وسط أجواء الانقسام الطائفي الذي بلغ ذروته بين عامي ١٩٢٩-١٩٣٣ وأثر وصول مفوض سامي جديد يحمل مشروع معاهدة لحل المسألة السورية، يبقي الساحل "اللبناني" والأقضية الأربعة خارج نطاق الوحدة، فجاء المؤتمر بأعضائه وبجانب كبير من مقرراته طائفياً يعبر عن رأي الأكثرية الساحقة من أبناء البلاد التي ضمت إلى لبنان المتصرفية، الذين "يتألمون في شعورهم الوطني والديني وفي حياتهم الاقتصادية" كما ورد في المذكرة المرفوعة من المؤتمرين إلى المفوض السامي. فكان بالقياس إلى مؤتمر ١٩٢٨ مؤتمراً طائفياً أكثر منه قومياً شاملاً. كذلك لم تمثل في المؤتمر الأقضية الأربعة التي سلخت عن سورية وضمت إلى لبنان الكبير، بحيث غدا مؤتمراً ساحلياً لبنانياً إسلامياً شعار الوحدة السورية وهدفه الحقيقي إزالة الغبن اللاحق بالمسلمين على صعيد "المناصب العالية"، **وهذا يشكل بالتالي اعترافاً ضمنياً بالكيان اللبناني**[٥٣]. وأخيراً وبعد استعراض الشكاوي السياسية والاقتصادية والاجتماعية يطالب المؤتمرون بتنفيذ المطالب الثلاثة التالية:

- وحدة البلاد السورية الشاملة وإنشاء حكومة وطنية على أساس السيادة القومية تمثل البلاد تمثيلاً صحيحاً وتديرها على رغبات أهل البلاد.
- تسليم إدارة الجمارك العامة إلى هذه الحكومة الوطنية.
- السماح للمبعدين السياسيين بالعودة إلى بلادهم للاشتراك بمقدراتها اشتراكاً فعلياً[٥٤].

❖ مواجهة الأزمات الاقتصادية ــ الاجتماعية والطائفية.

إن هيمنة سلطات الانتداب على المؤسسات والحياة الدستورية أوجدت معارضة دستورية لهذه السلطات أخذت تفضح تجاوزاتها، لا سيما وأن الأزمة الاقتصادية العالمية التي وقعت عام ١٩٢٩ قد تركت آثارها على لبنان فتعطلت المصانع عن العمل وتكاثرت الإفلاسات(٥٥). فتطلعت البرجوازية الصناعية اللبنانية إلى البرجوازية السورية، وتمثل ذلك في المؤتمر الصناعي الاقتصادي لعام ١٩٢٩ حيث شاركت الرساميل الصناعية اللبنانية والسورية في دعم معركة الاستقلال ضد الانتداب والدعوة إلى ترحيل الفرنسيين(٥٦). كما تميزت هذه المرحلة بانتشار الفساد والرشوة مما كان يفسح في المجال للتلاقي بين أبناء البلاد حول المطالب الاقتصادية والاجتماعية والإدارية.

لكن هيمنة الانتداب على شؤون البلاد العامة وتنظيمات حكومة إميل إدة (١٩٢٩-١٩٣٠) وما تركه إحصاء عام ١٩٣٢ من رد فعل طائفي، ورفض فرنسة وصول شخصية إسلامية إلى رئاسة الجمهورية، وغيرها من الإشكاليات أخرت مثل هذا التلاقي مدة اثنتي عشرة سنة.

أ ــ تدابير حكومة إميل إدة تتحدى المسلمين:

ومن أبرز هذه التدابير تلك التي قضت بإلغاء المدارس الحكومية المجانية وفصل المحاكم الروحية عن المحاكم الشرعية. وواضح أن هذه التدابير أصابت الجماهير الإسلامية والمسيحية الفقيرة ولكن بنسب متفاوتة بينهما، وذلك يعود لتغلغل البعثات الأجنبية، وخاصة الفرنسية منها، التي لم تكن بعيدة عن هذه التدابير، في الأوساط المسيحية(٥٧). وقد توج، إميل إدة تدابيره العنصرية ضد المسلمين ومؤسساتهم بإطلاقه مقولته الشهيرة، "إذا لم يعجبهم ذلك (أي المسلمون) فليرحلوا إلى مكة"(٥٨).

ب ــ إحصاء عام ١٩٣٢ يعيد التوازن الديموغرافي المسيحي ــ الإسلامي:

كان من نتيجة إحجام أكثرية المسلمين عن الاشتراك في إحصاء ١٩٢٢ أن استأثر المسيحيون بمعظم الوظائف في الدولة، الأمر الذي ولد الشعور بالغبن والحرمان الذي أصبح منذ ذلك الحين صفة ملازمة للتحرك الإسلامي(٥٩). وفي عام ١٩٣٢ جرى إحصاء جديد، أقبل عليه المسلمون بكثافة فجاءت نتيجته مخيبة لآمال الفرنسيين والموارنة، إذ تبين أن عدد المسلمين يقارب نحو نصف سكان الجمهورية اللبنانية (المسيحيون ٣٩٦,٩٤٦- والمسلمون ٣٨٦,٤٦٩)، (٦٠) فتعززت مطالبة المسلمين بحصة أكبر في وظائف الدولة ومؤسساتها العامة. "فانبرى بعض المفكرين اللبنانيين المسيحيين (الموارنة) يقترحون حلا لهذه المشكلة المستعصية بإعادة مناطق طرابلس والأقضية الأربعة في البقاع ولبنان الجنوبي إلى سورية وهي مناطق ذات هيمنة إسلامية واضحة. وعبر هذه الطريق يرون أن الهيمنة المسيحية في المناطق الباقية تصبح مؤكدة. "غير أن هذا الاقتراح رفض من قبل السلطات الفرنسية خوفا من أن تفتح شهية السوريين للمطالبة بإرجاع لبنان إلى حدوده المتصرفية وفي إطار الوحدة السورية من قبل الحزب"(٦١).

وهكذا يتضح من نتيجة إحصاء عام ١٩٣٢ ومن تقرير المفوض السامي إن مشكلة المناطق الملحقة بلبنان لم تكن قد حسمت لغاية عام ١٩٣٣. وقد جاء الإحصاء ليعطيها بعدا طائفيا واضحا باعتبارها ذات أكثرية إسلامية. وقد انعكس ذلك على طبيعة الصراع الوحدوي ــ القومي اللبناني.

جـ ــ رئاسة الجمهورية للمسيحيين فقط:

كان من النتائج المباشرة لإحصاء عام ١٩٣٢ أن تولد لدى بعض زعماء المسلمين الطموح لمنصب رئاسة الجمهورية على طريقة المناوبة. ويبدو أن الشيخ محمد الجسر (رئيس مجلس النواب) وجد في نفسه الكفاءة لهذا المنصب فترشح لمنصب الرئاسة الأولى، ولقي دعما كاملا من كتلة الرئيس السابق إميل إدة، وحسب

ظنه بأنه لا يوجد مانع دستوري يحول دون ذلك(٦٢). وقد اصطدم وصوله لمنصب رئاسة الجمهورية بالمصالح الفرنسية قبل كل شيء "لأن نجاحه سيضع الانتداب في موقف حرج لأن النفوذ الفرنسي يرتكز أساساً على المسيحيين اللبنانيين" أعواننا التقليديين(٦٣). وحسب تقرير دبلوماسي آخر، فإن "نجاح الشيخ محمد الجسر لن يلبث أن يلهب شعور الوطنيين السوريين ويزيد من حماسهم ضدنا، كما أن وصول الشيخ محمد إلى الرئاسة سيؤلب المسيحيين اللبنانيين ضدنا أيضاً بالرغم من أنهم يتحملون تبعات الهزيمة الناتجة عن انقسامهم(٦٤). ومن المفارقات التي يجب الوقوف عندها، ظاهرة انضمام الوحدويين إلى رفض الفرنسيين في منع وصول مسلم إلى رئاسة الجمهورية، وذلك بحجة "أن مثل هذا الانتخاب سيعيق مطالبة الوحدويين السوريين بضم طرابلس والأقضية اللبنانية الأخرى إلى سورية.."(٦٥). وقد انتهت المواجهة السياسية بقيام فرنسة بتعطيل الدستور بتاريخ ٨ أيار ١٩٣٢.

♣ المعاهدة الفرنسية ـ السورية بداية التراجع عن مطالب الوحدة:

في بداية الثلاثينات طرأت على الساحة اللبنانية تطورات سريعة من شأنها أن تقرب بين أبناء البلاد وتعيد النظر بمفهوم الوطنية اللبنانية المعتمدة على حماية فرنسة والوطنية الوحدوية السورية. على أثر هذه التطورات وبمناسبة تأليف وفد سوري لمفاوضة الحكومة الفرنسية في مصير البلاد السورية عقد مؤتمر الساحل لعام ١٩٣٦ الذي شكل قفزة نوعية عن المؤتمرات السابقة.

♣ مؤتمر الساحل ١٩٣٦ (يكرس الاعتراف بلبنان الكبير):

إن السبب المباشر لانعقاد مؤتمر الساحل في ٢٨ تشرين الأول ١٩٣٦ في مدينة بيروت، يعود إلى تشكيل الوفد السوري المتوجه إلى فرنسة لمفاوضة الحكومة الفرنسية. ولما كان المفوض السامي الفرنسي سيشترك في المفاوضات، فقد وضع رئيس المؤتمر مع بعض الأعضاء مشروع مذكرة لرفعها إليه بمناسبة سفره، طالباً من المؤتمرين إقرارها.

وجاء في تلك المقررات: "أن المسلمين الذين يشكلون أغلبية سكان الجمهورية اللبنانية ما فتئوا منذ بداية الانتداب الفرنسي يؤكدون تمسكهم بالوحدة السورية، سواء على الصعيد السياسي أم على الصعيد الاقتصادي....إن هؤلاء المسلمين إلى جانب الفئات الأخرى من اللبنانيين يطالبون اليوم بالسيادة الوطنية وبالاستقلال الكامل للبنان كما يتشبثون بالوحدة السورية"(٦٦).

يبدو أن الكتلة الوطنية قد تبنت فكرة الكيان اللبناني المستقل ولم تعد بحاجة إلى لعب ورقة الوحدويين اللبنانيين، بعد أن وقف البطريرك عريضة معارضاً الوجود الفرنسي ومطالباً بالاستقلال التام. وفي التاسع من أيلول ١٩٣٦، نشرت المعاهدة الفرنسية ـ السورية التي لم تشر إلى أي جزء من الأقضية الأربعة والساحل، لقد صدمت "الكتلة الوطنية السورية" الشعور الوحدوي في الأراضي الملحقة بلبنان. وعلى إثر توقيع المعاهدة اللبنانية ـ الفرنسية، قامت عدة تظاهرات احتجاج اتسمت بالطابع الطائفي، وقمع رجال السلطة مظاهرات المحتجين، فوقع العشرات من القتلى والجرحى في بيروت وطرابلس وصيدا والنبطية، وبنت جبيل وغيرها من المناطق. إثر ذلك تدخلت الكتلة الوطنية السورية لتهدئة الأوضاع فأوفدت جميل مردم وإحسان الجابري إلى لبنان يرافقهما رياض الصلح، فتوقفت الإضرابات وأعمال الشغب والاحتجاجات نزولاً عند رغبة الوفد السوري. لقد ساهمت سياسة الكتلة الوطنية السورية الجديدة في تدعيم وتكريس الكيان اللبناني، فخفت أصوات المطالبين بالوحدة منذ نهاية عام ١٩٣٦ وارتفع شعار المشاركة في الحكم كعنوان رئيسي للمطالب الإسلامية منذ ذلك التاريخ مقترناً بالتأكيد على عروبة لبنان(٦٧).

- **بلورة التيار الوطني المعتدل الذي مهد لمعركتي الاستقلال والجلاء:**

من الانقسام الطائفي إلى التوحيد الوطني:

إلى جانب التيارين السائدين "الكيان اللبناني" و "السوري ـ العربي" كان تيار ثالث يواصل تقدمه، هذا التيار لم يكن منفصلاً كل الانفصال عن تيار الاعتدال وتيار

الوطنية الموجودين ضمن الانقسام الطائفي الكبير، كما أنه لم يكن تياراً متماسك الأطراف أو واضح المعالم والأهداف، غير أنه كان يفرز من وقت لآخر مواقف وطنية يرتاح لها الرأي العام. إن أهم العناصر التي ساهمت، بدون أن تلتقي أو تتعاون في خلق التيار الوطني الثالث هي:

١- الساسة المسيحيون الذين كانوا قد عارضوا الانتداب باكراً، أمثال ميشال زكور ويوسف السودا وغيرهم.....

٢- الأحزاب والحركات السياسية غير الطائفية كالحزب الديمقراطي، وحزب المحافظين، وحزب الاستقلال الجمهوري.

٣- الساسة المسلمون المعتدلون.

٤- الأحزاب الإيديولوجية والحركات النقابية، كالحزب الشيوعي، والحزب القومي السوري، وعصبة العمل القومي، والنداء القومي وغيره....

٥- الصحافة الوطنية المستقلة التي لعبت دوراً بارزاً في بلورة المواقف السياسية الاستقلالية الوطنية المتجاوزة للطائفية (النهار والحياة وغيرها...).

٦- الطوائف الأقليات.

وتجدر الإشارة إلى أن الأحزاب الإيديولوجية، لم تلعب، في ذلك الوقت، دوراً رئيسياً ولكنها مارست نوعاً من الضغط غير المباشر على الكوادر السياسية التقليدية المنضوية تحت لوائي الكتلة الدستورية والكتلة الوطنية، ودفعتهم إلى تبني المواقف الخارجة عن إطار المصالح الطائفية والإقليمية، والهادفة إلى ما هو أبعد من الحزبية الضيقة. كما أن عدداً كبيراً من السياسيين الروم الأرثوذكس لم يكتموا معارضتهم للانتداب وطلب الاستقلال، وانفتاحهم على المحيط العربي، كذلك فإن الوجهاء الروم الكاثوليك كانت مواقفهم أقل اندفاعاً في تأييد الانتداب[٦٨].

٥- ملابسات معركة ولادة الاستقلال عام ١٩٤٣.

لقد خلق لقاء التيارات السياسية الثلاثة: الكياني، العربي، والمعتدل في أواخر الثلاثينات، جواً من التململ الاقتصادي محمّلاً الانتداب الفرنسي مسؤولية الأزمات الاقتصادية والمظالم الاجتماعية. وهكذا التقى على صعيد النضال الاجتماعي المطلبي أولئك الذين كانت الإيديولوجية القومية والدينية قد فرقت بينهم.

إضافة إلى ذلك فإن تحالف الكتلة الدستورية في لبنان مع الكتلة الوطنية في سورية، كان له الأثر الحاسم في توجيه معركة الاستقلال نحو وجهتها الصحيحة. وقد تجاوز هذا التحالف الحاجز الطائفي بنجاح، إذ استطاع ضم البطريركية صاحبة المرجعية السياسية إلى صفوفه وبرنامجه التحرري الاستقلالي(٦٩).

وهكذا يمكن تلخيص مسار الحركة الاستقلالية قبيل الحرب العالمية الثانية بالنقاط التالية:

أ – "بلورة القضية الوطنية اللبنانية نظرياً برفض الحماية الاستعمارية للأقليات الطائفية، والعمل على ترسيخ عروبة كافة الأراضي والطوائف اللبنانية.

ب – تخطى المنطلقات الوحدوية السابقة وتصحيح مسارها باتجاه الاستقلال الكامل ووحدة أراضي لبنان ضمن حدود ١٩٢٠.

جـ – ربط حركة التحرر الوطني للشعب اللبناني بحركة التحرر الوطني للشعب السوري. وهذا ما أعطى للاستقلاليين اللبنانيين دعم الشعوب العربية الذي محضوه للشعب السوري منذ معركة ميسلون الشهيرة.

د – إضعاف التيار الطائفي المسيحي المنادي ببقاء الانتداب كضمانة للمسيحيين في المنطقة، وتعزيز الدعوة إلى استقلال لبنان الكبير دون انتداب أو حماية ضمن محيطه العربي.

وهكذا وجد اللبنانيون بأكثريتهم الساحقة، ملتقين في تيار وطني واحد دفع بهم نحو الاستقلال التام. ووفق بينهم في نظرتهم إلى المصير الوطني في إطار صيغة جديدة هي "الميثاق الوطني" الشهير عام ١٩٤٣(٧٠).

تطور معركة الجلاء ومواقف الأحزاب اللبنانية:

اتسمت سنوات (١٩٤٣-١٩٤٦) بأهمية وطنية كبرى، إذ تسجل وقائع مرحلة من أهم المراحل التي خاض فيها لبنان صراعا مريرا، من أجل تثبيت سيادته واستقلاله والتخلص من الجيوش الأجنبية الرابضة فوق أراضيه. لقد خاض الشعب اللبناني معركة الاستقلال والسيادة الوطنية عام ١٩٤٣ تحت شعارين أساسيين: إما الاستقلال وإما بقاء الانتداب في إطار معاهدة فرنسية ـ لبنانية. وكان لشعارات الاستقلال التام الناجز والسيادة الوطنية المطلقة، والتعاون مع الدول العربية التي رفعتها المعارضة السياسية والحزبية آنذاك الفضل الأول في فوز الغالبية الاستقلالية في انتخابات عام ١٩٤٣، وشكلت نتائج هذه الانتخابات القاعدة الأساسية لانطلاقة الغالبية الساحقة من التيارات والأحزاب اللبنانية نحو معركة طلب الجلاء الفرنسي وتحقيق السيادة الوطنية. ومعلوم أن المفوضية الفرنسية العليا كانت غير راغبة إطلاقا في إنهاء الانتداب وإعلان الاستقلال، بل جل ما تسمح به هو إبدال الانتداب بمعاهدة تستوحي بنود اتفاقية ١٩٣٦. وفجأة ظهر الاتفاق الفرنسي ـ البريطاني الواقع في ١٣ كانون الأول عام ١٩٤٥، الذي شكل في الواقع محاولة فرنسية ـ بريطانية جديدة لاقتسام مناطق النفوذ في سورية ولبنان بطريقة ودية اتقاء للخطرين الأمريكي والسوفياتي الزاحفين بقوة نحو المنطقة(٧١). ولكن هذا الاتفاق الاستعماري لم يصب النجاح بفعل الإرادة الشعبية في سورية ولبنان ومواقف الدعم والتضامن من الدول العربية والعالمية. وفي إطار الهيجان الشعبي العارم ضد الاتفاق الفرنسي ـ البريطاني. رفعت القضية السورية ـ اللبنانية إلى مجلس الأمن في شباط ١٩٤٦.وبعد مناورات سياسية صعبة فرنسية ـ إنكليزية، وبضغط أمريكي ـ سوفياتي، أعلنت فرنسة وإنكلترة التزامهما تنفيذ قرار مجلس الأمن القاضي بجلاء جيوشهما من المنطقة(٧٢).

حيث بدأت المفاوضات في آذار ١٩٤٦ لتنتهي بخروج آخر جندي فرنسي في ٣١ كانون أول عام ١٩٤٦، لقد رافق معركة جلاء القوات الأجنبية عن لبنان بعض التحركات الطائفية غايتها الإبقاء على الانتداب. ومعلوم أن الغالبية الساحقة من الأحزاب اللبنانية الطائفية والعقائدية والتي كانت بمبادئها متناقضة فيما بينها، استطاعت أن توحد جهودها في سبيل إجلاء كافة القوى الأجنبية عن الأراضي اللبنانية (الحزب القومي السوري – شيوعي، نداء القومي، عصبة العمل القومي، النجادة، الكتائب وغيرها ...) ولم يشذ عن قاعدة التيار الوطني الاستقلالي سوى الكتلة الوطنية بزعامة إميل إدة وبعض الأحزاب المسيحية الصغيرة، أمثال "الحزب الاشتراكي المسيحي" برئاسة الياس حرفوش صاحب جريدة "الحديث". هذا التيار الانتدابي الضعيف لم يترك مناسبة إلا وحاول فيها إظهار عدائه الشديد للبنان الاستقلال والسيادة الوطنية وإعلان تمسكه بالحماية الأجنبية. مما دفع برئيس منظمة الكتائب اللبنانية بيار الجميّل إلى المطالبة "بأن يعمل العقلاء والمخلصون، وفي المقدمة، أفراد كان من المفروض فيهم إلا يشغلوا بما يشتغلون به. وعلى تجنب الأمة مساوئ الانقسام والتطاحن والبغضاء، وأن يعتمدوا إلى ذلك سبيل الوطنية المؤلفة، لا طريق الطائفية المفرقة(٧٣).

ويذكر أن البلاد شهدت في هذه الفترة الحاسمة من تاريخنا النضالي التحرري تأليف المجالس والأحزاب الطائفية. ففي آذار ١٩٤٦ عقدت الهيئة الإسلامية اجتماعاً ضم ممثلين عن جميع المذاهب الإسلامية، انبثق عنه ولادة "المجلس الأعلى" الذي طالب بالمحافظة على استقلال لبنان وسيادته ضمن نطاق جامعة الدول العربية(٧٤).

وقد واجه هذا الحدث ردود فعل عنيفة في الأوساط المسيحية المتطرفة، فصرح المطران أغناطيوس مبارك قائلاً: "إن المسلمين ينظمون حركة إسلامية يعتبرها المسيحيون خطراً على كيانهم وخطراً على استقلال لبنان، فمن الطبيعي أن يطالب المسيحيون بأن تحميهم دولة أجنبية وأن يعارضوا في الجلاء معارضة شديدة ودعا إلى تنظيم تكتل مسيحي لمواجهة "المجلس الإسلامي الأعلى"(٧٥).

أمام هذا الانقسام الطائفي، كان لا بد من أن تنبري الأحزاب والجمعيات العلمانية لمهاجمة تلك الاتجاهات الطائفية الإسلامية والمسيحية على السواء، وطالبت بترسيخ الوحدة الوطنية وتوحيد الرؤيا تجاه السيادة الوطنية والاستقلال الناجز والجلاء. وتوجت هذه الأحزاب تحركها في آذار ١٩٤٦ بالدعوة لعقد مؤتمر وطني لبناني". "الذي استنكر حركة التكتل الطائفي في البلاد، ثم قدمت مذكرة إلى رئيس الجمهورية اللبنانية طالبته فيها بضرب الذين يتخذون من الطائفية والتظاهر بالمحافظة على حقوق الطوائف وسيلة لبلوغ مآربهم"[٧٦].وفي نهاية المخاض، تحقق الجلاء، وتجسدت السيادة المطلقة بخروج آخر جندي فرنسي من الأراضي اللبنانية في ٣١ كانون الأول عام ١٩٤٦، ويعود الفضل في ذلك إلى تماسك الجبهة الداخلية وتكاتف اللبنانيين على اختلاف طوائفهم وأحزابهم، ولم تستطع فرنسة اختراق هذه الجبهة بشكل مؤثر. كذلك كان الموقف السوري شديد الارتباط بالموقف اللبناني، ولا شك في أن ثبات كلا الموقفين والتنسيق التام بينهما أمّن رحيل الجيوش الأجنبية عن البلدين (وكأن التاريخ يعيد نفسه تلازم المسارين) (الرئيس الأسد). ولا ننسى أخيراً الدعم العربي الذي تجلى أساساً بالموقفين المصري والعراقي، وكذلك الدعم الخارجي الممثل بالرفض الأمريكي والسوفياتي للوجود العسكري الفرنسي والبريطاني في المنطقة.

ثبت المصادر والمراجع

١- راجع تقي الدين سليمان: **التطور التاريخي للمشكلة اللبنانية، ١٩٢٠-١٩٧٠**، مقدمات الحرب الأهلية، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٧، الطبعة الأولى، ص١٠٠.

٢- **المرجع السابق** ص١٠.

٣- **المرجع السابق** ص١٥.

٤- **المرجع السابق** ص١٥.

٥- راجع بالتفصيل مذكرة البطريرك حويك، حيث يشير في جزء منها إلى قبول مبدأ الانتداب مشدداً على أن تكون الدولة المنتدبة هي فرنسة، راجع:

Les revendications du Liban: Memoire de la délégation Libanaise à la conférence de la paix, le président de la délégation libanaise, Elias Pierre HOWEYK Paris 25 Octobre 1919.

٦- راجع:

Attyah, NAJLLA: The attitude of-the Lebanese Sunnis towards the State of. Lebanon, P.80.

٧- راجع: مراد، سعيد: **الحركة الوحدوية في لبنان من خلال مؤتمرات الساحل**، رسالة ماجستير، الجامعة اللبنانية، كلية الآداب، ١٩٧٩، ص٦٦.

٨- **المرجع السابق**: ص٦٧.

٩- راجع: مراد، محمد: **التوجهات السياسية في برامج التيارين الوحدوي والانفصالي في لبنان** ١٩١٨-١٩٢٦، رسالة ماجستير، الجامعة اللبنانية، كلية الآداب، ١٩٨٣،ص١٦٨.

١٠- راجع: **أرشيف وزارة الحربية الفرنسية** في قصر (Vincennes).

Ministère de Guerre, série Liban, Vol 6N – 194 (Clémenceau) 21 Sept, 1920.P.10.

11- Ministère des Affaires Etrangères, Syrie – Liban ,1918-1929, Volume 31.PP. 38-45.

12- F.O. Liban, série 1941, Volume 27367, P.15.

١٣- راجع: مراد، محمد: **التوجهات السياسية**، مرجع سابق، ص١٦٩.

١٤- **نفس المرجع**، ص١٦٩.

١٥- راجع، قاسمية ، خيرية: **الحكومة العربية، في دمشق بين ١٩١٨-١٩٢٠**، دار المعارف، مصر، ١٩٧١،ص١٥٢.

١٦- ضاهر، مسعود: **عثرات منهج التحليل الجغرافي في فهم تاريخ لبنان**،الطريق، العدد الثالث ك١، ١٩٨٢، ص١٣٨.

١٧- الصليبي، كمال: **تاريخ لبنان الحديث**،دار النهار، بيروت ص٢٠٥.

١٨- بيهم، محمد جميل:**قوافل العروبة ومواكبها**، بيروت، ص٩٦-٩٧.

١٩- مراد، سعيد : **الحركة الوحدوية في لبنان**، مرجع سابق، ص٥٠.

٢٠- زين، نور الدين الزين: **الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادو دولتي سورية ولبنان، طبعة ثانية**، دار النهار، ١٩٧٧.

راجع: Howard, Harry, N. The King. Crane Commission, Beirut KHAYAT, 1963

٢١- بيهم، محمد جميل: **العهد المخضرم في سورية ولبنان ١٩١٨-١٩٢٢**، بيروت ١٩٦٨، راجع كذلك د. **حسان حلاق، مؤتمر الساحل والأقضية الأربعة**، الدار الجامعية، بيروت ٩٨٢.

٢٢- **جريدة الإنشاء الطرابلسية**، العدد ١٤،١٧ تشرين الأول ١٩٤٦.

٢٣- حلاق، حسان: **مؤتمر الساحل والأقضية الأربعة**، مرجع سابق، ص١٢٦-١٣١.

٢٤- **المرجع نفسه**، ص١٢٨٠.

٢٥- **جريدة لسان الحال البيروتية**، عدد ٨٨٢٧، تاريخ ١٧ كانون الثاني ١٩٢٣، تحت عنوان: إعادة ولكنها بغير إفادة، ص١.

٢٦- السعيد، أمين: **الثورة العربية الكبرى**، ٣ مجلدات، القاهرة، بدون تاريخ، ج٢، ص٢٦٤.

٢٧- قرقوط، ذوقان: **تطور الحركة الوطنية في سورية ١٩٢٠-١٩٣٩**، طبعة أولى دار الطليعة، بيروت ١٩٧٥، ص١٠١.

٢٨- السفرجلاني، مجي الدين: **تاريخ الثورة السورية**، دار الطليعة، دمشق ١٩٦١، ص١٠١.

٢٩- قرقوط، ذوقان: **المشرق العربي في مواجهة الاستعمار، قراءة في تاريخ سورية المعاصر**،١٩٧٧، ص٢٠٠-٢٠١.

٣٠- الفرجلاني، محي الدين: **تاريخ الثورة السورية**، مرجع، سابق، ص٢٠٤٠.

٣١- مراد، محمد: **العلاقات اللبنانية السورية في عهد الانتداب الفرنسي ١٩٢٠-١٩٤٣، العلاقات الاقتصادية والسياسية**، رسالة دكتوراه، الجامعة اللبنانية، ١٩٩٠، ص٢٥٠.

٣٢- **المرجع نفسه**، ص٢٥٠.

٣٣- **المرجع نفسه**، ص٢٥٠.

٣٤- الريس، منير: **الكتاب الذهبي للثورات الوطنية في المشرق العربي**، الثورة السورية الكبرى، دار الطليعة، جزء أول، بيروت ١٩٦٩، ص٣٩.

٣٥- قدورة، زاهية: **تاريخ العرب الحديث**،دار النهضة العربية، طبعة ثانية ١٩٧٥، ص٣٠٩.

٣٦- الريس، منير: **الكتاب الذهبي**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص٦٠٩.

٣٧- مراد، سعيد: **الحركة الوحدوية في لبنان**، مرجع سابق، ص٨٣.

٣٨- مراد، سعيد: **مؤتمرات الساحل الأولى ١٩٢٠-١٩٢٦**، مجلة الفكر عدد ٣٥-٣٦، كانون الثاني ـ شباط، ص١٠٩.

٣٩- قرقوط، ذوقان: **تطور الحركة الوطنية في سورية**، مرجع سابق، ص٥٢٠.

٤٠- السفرجلاني، منير: **تاريخ الثورة السورية**، مرجع سابق، ص١١٣٠.

٤١- الصليبي، كمال: **تاريخ لبنان الحديث**، مرجع سابق، ص٢١٢٠.

٤٢- مراد، سعيد: **العلاقات اللبنانية السورية في عهد الانتداب الفرنسي**، مرجع سابق، ص٢٩٨.

٤٣- الخوري، بشارة: **ملحق "النهار السنوي"**، ١٩٧٥، ص٤٨-٥١.

٤٤- مراد، محمد: **المرجع السابق**، ص٢٩٨.

٤٥- **المرجع نفسه**، ص٢٩٩.

٤٦- راجع حلاق، حسان: **مؤتمر الساحل والأقضية الأربعة**،مرجع سابق.

٤٧- محسن، إبراهيم:

Le Mouvement National unioniste Libanais dans les quatre CAZAS annéxés au Mont-Liban (1914-1943), thèse doctorat d'Etat, AIX-en-provece, 1980, PP.285-276.

٤٨- الجندي، أدهم: **تاريخ الثورات السورية**، مطبعة الاتحاد، دمشق ١٩٦٠، ص٢١٦.

٤٩- مراد، محمد: **مرجع سابق**، ص٦٠.

٥٠- قرقوط، ذوقان: **تطور الحركة الوطنية في سورية**، مرجع سابق، ص١٠١-١٠٢.

٥١- سعيد، أمين: **الثورة العربية الكبرى**، ٣ مجلدات، القاهرة، ص٥٤٦.

٥٢- **المرجع نفسه**،ص٥٤٥-٥٤٦.

٥٣- مراد، سعيد: **مرجع سابق**، ص١٣٣.

٥٤- حلاق، حسان: **مرجع سابق، ص١٣٠.**

٥٥- الصلح، عادل: **حزب الاستقلال الجمهوري، من المقاومة الوطنية أيام الانتداب الفرنسي**، طبعة أولى، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٠، ص٤٢.

٥٦- ضاهر، مسعود: **لبنان الاستقلال، الميثاق، والضيعة**، طبعة أولى، معهد الاتحاد العربي، بيروت، ١٩٧٧، ص٢٣-٢٥.

57- N. Dahdah: **"Evolution Historique du Liban, Mexicos, 1964, P.37".**

٥٨- عوض، وليد: **أصحاب الفخامة، رؤساء لبنان**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٧، ص١٧٥٠.

٥٩- بيهم، محمد جميل: **قوافل العروبة ومواكبها خلال العصور**، الجزء الثاني، ص١٠١، بيروت.

٦٠- **المرجع نفسه**، ص١٠٣.

61- M.A.E., Carton 413, DOSSIER N^0 21, Liban, PP. 800-801

٦٢- سالم، يوسف: **٥٠ سنة مع الناس**، دار النهار، بيروت ١٩٧٥، ص٨٠.

63- M.A.E. **Carton 413,** PP. 800-801.

64- M.A.E. **Carton 413,** PP. 800-801.

٦٥- ضاهر، مسعود: **لماذا رفضت فرنسة وصول مسلم إلى رئاسة الجمهورية اللبنانية**، السفير تاريخ ٢٥-٢٧-٢٨ آذار ١٩٧٩.

٦٦- مراد، سعيد: **الحركة الوحدوية**، مرجع سابق، ص١٦١.

٦٧- **المرجع نفسه**، ص١٦٩.

٦٨- الجسر، باسم: **ميثاق ١٩٤٣، لماذا كان؟ وهل سقط**، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٧٨، ص٥٩-٦٠.

٦٩- **المرجع نفسه**، ص٧٨. حول موضوع أسباب التقارب المسلم ـ المسيحي يمكن العودة إلى عادل الصلح (حزب الاستقلال الجمهوري، وبشارة الخوري) حقائق لبنانية وادمون رباط: ...La Formation Historique.

٧٠- ضاهر، مسعود: **لبنان الاستقلال، الميثاق والصيغة**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٧٧، ص٥.

٧١- حلاق، حسان: **التيارات السياسية في لبنان ١٩٤٣-١٩٥٢**، مع دراسة العلاقات اللبنانية ـ العربية، والعلاقات اللبنانية ـ الدولية، معهد الإنماء العربي، بيروت، ص١٨٨-١٨٩.

٧٢- **المرجع نفسه**: ص٢٤٠.

٧٣- **جريدة العمل (الكتائبية)**، عدد ٢١٠، تاريخ ٥ تشرين أول ١٩٤٦.

٧٤- **جريدة النهار (البيروتية)**، ١٠ آذار ١٩٤٦.

٧٥- **جريدة النهار**، ٢٠ آذار ١٩٤٦

٧٦- **المرجع نفسه**، ٢٥ آذار ١٩٤٦.